البرهان السديد

في

الاجتهاد والتقليد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه

کاتب:

آیت الله العظمی محمد باقر موحدی نجفی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : موحدی نجفی، محمدباقر، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور : البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه/ محمد باقر موحدی نجفی ؛ [تهیه کننده] الحوزهالعلمیه فی قم المقدسه.

مشخصات نشر : قم: دار التفسیر، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۶۰۰۰۰ ریال: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۲-۹ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۰-۵ : ؛ ۶۰۰۰۰ ریال: ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۱-۲

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اجتهاد و تقلید

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم

رده بندی کنگره : BP۱۶۷/م۸ب۴ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۵۰۰۴۹

ص: ۱

الاهداء

سیدی ومولای أبوالحسن الإمام أمیرالمؤمنین صلی اللّه علیک وعلی

آبائک وأبنائک الطیبین الطاهرین هـذه جهودی بضاعه مزجاه بین یدیک متواضـعه بذلتهافی سبیل خدمه الدین الحنیف وتخلید تراث العلمی

وفقه أهـل البیت علیهم السـلام یامـدافع رسـاله السـماویه ومعـدن العلم والحکمه الإلهیّه وأخو صاحب الشـریعه الخالـده ووصـیه المنصوب ولاـ آراها متناسـبه وذلک المقام الرفع وأرانی مقصـرا وقاصـرا غیر أنّ الهـدایا علی قـدر مهـدیهافتفضّل علیَّ یاسـیدی ومولای بالقبول فإنّه غایه المأمول

وما توفیقی إلاّ باللّه العلی العظیم علیه توکلت وإلیه أنبت وبه أستعین

محمد باقر الموحدی النجفی

ص: ۲

مقدمه:

الحمد للّه ربّ العالمین والصلاه والسلام علی سیدنا ونبیّنا محمد وآله الطیبین الطاهرین ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین

قال اللّه تبارک وتعالی فی القرآن الکریم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَارَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) .

وقال تعالی:«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِی»(۲).

وقال تعالی: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفا فِطْرَهَ اللّه ِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لاَتَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّه ِ ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَلَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لاَ یَعْلَمُونَ»(۳)

أمّا بعد فإنّ موضوع البحث ومحل النقض والابرام هو ما یتصل بثمره

علم الأصول، وهی مسأله «الاجتهاد والتقلید» وما یرتبط بهما من

استلزامات شرعیه وعقلیه والتی سنقوم باستعراضها فی مطاوی هذه الدراسات الفقهیه إنّ شاء اللّه تعالی.

قبل الخوض فی المقصود وایضاح تلک المسائل المهمّه والثمره الأصولیه نشیر إجمالاً ـ تحت عنوان المدخل والمقدّمه إلی مسؤولیه الإنسان من حیث وظائف العبودیه الإلهیّه للمولی الحقیقی اللّه سبحانه

تعالی عقلًا وشرعا، وعلما وعملًا، إذن فلابدّ أن یؤدی ذلک المسؤولیه أمام العقل والشرع وإلّا هو ظالم ومتعدٍّ علی حق المولی وحدود اللّه تبارک وتعالی:

«وَمَن یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَـآئِکَ هُمُ الظَّـلِمُونَ»(۴).

والظلم محکوم وفاعله مستحقّ للعقوبه شرعا وعقلًا... هذا المدخل

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

۲- سوره الذاریات، الآیه ۵۶.

۳- سوره الروم، الآیه ۳۰.

۴- سوره البقره : الآیه ۲۲۹.

مشتمل علی ثلاثه فصول: اللّهم وفقنا لأداء مسؤولیتنا العظیمه والوصول إلی حقیقه الأمر فإنّک خیر ناصر ومعین.

الموحدی النجفی ۱۵ / رمضان المبارک / ۱۴۲۸

الفصل الأول: قیمه العلم ومطلوبیته ذاتا وعرضا وکیفیه وجوب التعلّم

قیمه العلم ومطلوبیته ذاتا وعرضا:

إنّ العلم، کما ورد التصریح بذلک فی الآیات والروایات الشریفه،مطلوب بالذات وبالعرض، فمن جهه کونه یوجب کمال النفس، وکمال النفس مطلوب بالذات کما قام علیه البرهان والوجدان فطلب العلم مطلوب بالذات، ومن جهه أخری فإنّ للعلم قیمه بالعرض أیضا فیمایمثّله من واسطه لکشف المجهولات، وبدیهی أنّ الشیء الذی له قیمه

نفسیه وغیریه فإنّ مطلوبیته تتضاعف بدرجه کبیره.

إنّ القرآن الکریم فی أول سوره نزلت علی نبی الإسلام لی الله علیه و آله (سوره العلق) یقرر فی بحث معرفه التوحید والمعاد أنّ اللّه تعالی علَّم الإنسان بالقلم، ویقول:

«اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ * خَلَقَ الْاءِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّکَ الْاءَکْرَمُ *

الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْاءِنسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ»(۱).

ویقول فی سوره الأنبیاء:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۲) .

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...».

وکذلک ورد فی الروایات الشریفه، التی تعتبر شارحه ومفسّره للقرآن الکریم، ما یؤکد أهمیه العلم والعالم حیث ورد فی الحدیث الشریف:

«اطلب العلم من المهد إلی اللحد» و«طلب العلم فریضه علی کل مسلم»(۳)

علم الإجمالی بالتکلیف:

وعلی أیّه حال فإنّ الإنسان وبحکم قانون العبودیه وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعده لزوم شکر المنعم عقلاً، ینبغی علیه تعلم الأحکام الإلهیّه سواءً فی دائره الشبهات الحکمیه أو فی غیر الشبهات الحکمیه، لأنّ الإنسان المفطور العاقل بعد الإیمان أنّ اللّه مالک کل شیءوخالق الکون والإنسان لدیه علم إجمالی بالتکلیف وبوجود أحکام الزامیه فی الشریعه الإسلامیه. ومعلوم أنّ ترک تعلم الأحکام الشرعیه یستوجب تفویت الحکم الإلهی ویستلزم العقاب والضرر، وکذلک یفضی إلی کفران النعم الإلهیّه والمواهب الرحمانیه. ودفع الضرر وشکر المنعم

واطاعه المولی تعتبر من الأمور الواجبه عقلاً وفطره، لأنّ فی المقام لایحصل الشکر باطاعه المولی سبحانه وتعالی وأیضا لا یدفع الضرر إلّاباطاعه المولی وامتثال أحکامه.

ثم إنّ هذه المعرفه تاره تکون فی مورد أصول الدین، من قبیل معرفه اللّه والتوحید ومعرفه النبوه والإمامه ومعرفه المعاد ممّا یجب علی الإنسان بالوجوب النفسی وتکون المعرفه فیها مطلوبه بالذات، وهذایعنی أنّ معرفه أصول الدین لیست أمر مقدمی ولها موضوعیه یقوم بها الإنسان فی واقع الحیاه وبذلک تخرج هذه المعرفه عن دائره

۱- سوره العلق، الآیه ۱ - ۵.

۲- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی.

معرفه الأحكام الفرعیه.

اشاره

وأمّـا البحث فی معرفه الأحکـام الفرعیه التی یجب تعلّمها فطرهً وعقلاًفإنّ موضوع البحث فیها هو: أنّ وجوب تعلم هـذه الأحکام الشرعیه من أی سنخ من الوجوب؟ هنا ذکرت أقوال مختلفه فی مقام الجواب عن هذاالسؤال:

١ - إنّ تعلّم هذه الأحکام الإلهیّه واجب بالوجوب النفسی.

٢ - إنّ هذا الوجوب لتعلّم الأحکام الشرعیه طریقی بداعی تنجیز ٚوتعذیر تلک الأحکام فی صوره الاصابه وعدم إصابه الواقع.

٣ - إنّ وجوب تعلّم الأحکام یمثّل وجوبا مقدمیا وغیریا للعمل

بالأحکام الإلهیّه وتطبیقها علی مستوی الممارسه.

۴ - إنّ وجوب تعلّم الأحکـام هو وجوب عقلی وإرشـادی، لأـنّ العقل یحکم بوجوب دفع الضـرر والعقاب وبالتالی یوجب تعلّم الأحکام الإلهیّه.

وما ذکر فی سیاق الآیات والروایات الشریفه من وجوب تعلّم الأحکام هو بیان إرشادی لما حکم به العقل فی مرتبه سابقه.

وبـالرغم من أنّ اقتضـاء ظـاهر الأـدله فی وجوب التعلم وما یسـتنبط من الآیات والروایات من قبیل آیه النفر وآیه السؤال من أهل الذکر، هو أنّ هذه النصوص تدلّ علی الوجوب النفسی للتفقه وتعلّم الأحکام، وکذلک ما ورد فی الروایات من قبیل: طلب العلم فریضـه علی کـل مسـلم، واطلـب العلم من المهـد إلی اللحـد، یقتضـی الوجـوب النفسـی للتعلّم کمـا ذهب إلی ذلـک المقـدّس الإردبیلی رحمه الله أیضا(١)

ولکن فی مقام الإثبات مع وجود بعض الموانع لا یمکن استظهار

١- مجمع الفوائد والبرهان، ج ٢، ص ١١٠.

الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام من هذه الآيات والروايات الشريفه كماسيتضح إن شاء اللّه.

١ – الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام:

لقائل أن يقول: إنّ مقتضى الآيات والروايات الوارده فى هذه المسأله هو الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام الإلهيّه.

والجواب:بالرغم من أنّ مقتضى الآيات والروايات هو الدلاله على الوجوب النفسى للتعلّم، ولكن هذا الوجوب النفسى فى مقام الإثبات يواجه موانع متعدده، ومع وجود هذه الموانع لا يمكن القول بالوجوب النفسى للتعلّم، ومن ذلك:

١ – على القول بالوجوب النفسى للتعلّم فإذا ترك المكلّف تعلّم الأحكام الشرعيه فحينئذٌ يجب القول بتعدد العقاب وذلك بوجود عقاب لمجرّد ترك العمل نفس الأحكام الإلهيّه، ولا ريب فى وجود مثل هذاالعقاب على ترك الحكم الإلهى، والعقاب الآخر يترتب على ترك الواجب النفسى أى ترك التعلّم، لأنّ وجوب التعلّم حسب الفرض وجوب نفسى،وترك الوجوب النفسى يترتب عليه العقاب، إذن فلازم القول بالوجوب النفسى للتعلّم هو تعدد العقاب، وبالرغم من أنّ تعدد العقاب غير محال عقلًا ولكنّه خلاف الإجماع الذى يقرر عدم تعدد العقاب على ترك حكم شرعى واحد من الوجوب أو الحرام.

٢ – إذا قلنا بالوجوب النفسى للتعلّم فإنّه لا وجه حينئذٍ للقول بأنّ الاحتياط عدل الاجتهاد والتقليد، لأنّه إذا قلنا إنّ تعلّم الأحكام واجب نفسى من طريق الاجتهاد والتقليد فحنيئذٍ يكون الاحتياط الذى يقع عدل الاجتهاد والتقليد، واجبا نفسيا أيضا، لأنّ المكلّف فى مورد العمل

بالوظائف الشرعيه والأحكام الدينيه إمّا أن يكون مجتهدا أو مقلِّد أومحتاطا، فإذا كان تعلم الأحكام الإلهيّه من خلال الاجتهاد والتقليد واجباب الوجوب النفسى، فيجب أن يكون الاحتياط أيضا واجبا بالوجوب النفسى، لأنّ الاحتياط قسيم للاجتهاد والتقليد، والحال أن جوب الاحتياط غير نفسى، لأنّ مورد الاحتياط هو احتمال وجوب التكليف على الإنسان، والمكلّف هنا يحتاط فى امتثال التكليف اتيان محتمل

الوجوب وترك محتمل الحرمه بحكم وجوب دفع الضرر المحتمل، سواء فى مورد الشبهه الوجوبيه أم الشبهه التحريميه فإنّ المكلّف لا علم له بالحكم، وعندما لا يكون لديه علم بالحكم فلا يمكن القول بأنّ وجوب

الاحتياط فى مورد الشبهه وجوب نفسى.

نعم، بعد العمل بالاحتياط يحصل لدى المكلّف اليقين والعلم بامتثال التكليف وهذه مسأله أخرى غير ما نحن فيه، لا أنّه حين العمل والامتثال فى مورد الشبهه يكون للمحتاط علم بالتكليف، والإنسان المحتاط فى مقام العمل جاهل بتفاصيل المأمور به فهو يتحرك فى مقام الامتثال من موقع حساب احتمالات التكليف وبعد الامتثال يعلم بأنّه قد جاء بالحكم الواقعى، والعلم بالامتثال بعد العمل يختلف عن أصل الاحتياط أنّه واجب بالوجوب النفسى ولكن فى مورد الاحتياط الذى يستوجب تكرار العمل يحتمل أن يكون قصد الوجه فى العباده معتبر فى التكليف، والاحتياط هنا يوجب فوت الواجب، ومع وجود هذا الاحتمال كيف يمكن القول بأنّ وجوب الاحتياط نفسى: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

٣ – إذا قلنا بالوجوب النفسى للتعلّم فسوف نواجه التنافى مع ظاهرالروايات التى تدلّ على مؤاخذه تارك الأحكام الإلهيّه يوم القيامه، فيقال الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلّم والتفقّه...

له يوم القيامه: هلاّ علمت؟ فيقول: ما عملت، فيقال له: هلاّ تعلّمت؟(١) .

وظاهر هذه الروايه أنّ تارك الحكم الإلهى يسأل يوم القيامه عن العمل ويقال له: هلا عملت؟ وهذا الظهور يدلّ على وجوب العقوبه على ترك العمل بالأحكام الإلهيّه وترك الامتثال لا أنّ العقاب على ترك التعلّم، فإذاكان تعلّم الأحكام واجبا بالوجوب النفسى، فلابدّ أن يكون سؤال

الملائكه: هلا تعلّمت؟ وحينئذٍ فمقتضى الوجوب النفسى للتعلّم يتنافى مع ظاهر الروايات التى تقول هلا عملت؟ وظاهر هذه الروايات يدلّ على أنّ العقوبه إنّما تكون على ترك العمل بالتكليف لا على ترك التعلّم.

النتيجه:حتى لو قلنا فى مسأله وجوب التعلّم أنّ ظاهر الأدله من الآيات والروايات هو الوجوب النفسى للتعلّم ولكن فى مقام الإثبات فإنّ هذاالقول يواجه موانع متعدده، ولذلك لا يعتمد على القول بالوجوب النفسى للتعلّم.

٢ – الوجوب الغيرى:

القول الآخر: أنّ وجوب التعلّم وجوب مقدمى وغيرى من أجل العمل بالأحكام الشرعيه. وهذا القول غير تام أيضا، لأنّه:

أولاً: بالنسبه لوجوب المقدّمه هناك بحث فى أنّه: هل أنّ وجوب المقدّمه وجوب شرعى أم وجوب عقلى فقط؟ والكثير من الأصحاب

١– تفسير البرهان، ج ١، ص ٥٦٠، الطبعه الجديده نقلاً عن أمالى الشيخ المفيدرحمه الله .

ومن العلماء المتأخرين (كصاحب المحاضرات آيه اللّه الخوئی رحمه الله والشيخ المظفر) ذهبوا إلی الوجوب العقلی للمقدّمه، وحينئذٍ فلا يوجد وجوب غيری مولوی للمقدّمه، وعندما لا يكون الوجوب مولوی لا يمكن القول بأنّ التعلّم واجب بالوجوب المقدمی الشرعی.

ثانيا:علی فرض القول بالملازمه بين وجوب ذی المقدّمه ووجوب المقدّمه، وقلنا علی هذا الأساس بأنّ وجوب المقدّمه شرعی وقلنا إنّ تعلّم الأحكام من طريق الاجتهاد أو علی أساس وجوب التقليد بمقتضی أدله جواز الاجتهاد وجواز التقليد، واجب بالوجوب الغيری والمقدمی من

أجل العمل بالأحكام الشرعيه، فإنّه لا يمكن الالتزام بذلك، لأنّ الاجتهادوالتقليد يقعان فی عرض الاحتياط عملاً وأنّ المكلّف فی مورد العمل بالتكليف الإلهی إمّا أن يكون مجتهدا أو مقلِّدا أو محتاطا وأنّ العمل بالاحتياط حينئذٍ لا يكون واجبا بالوجوب المقدمی، ولم يقل أحد أنّ وجوب الاحتياط هنا وجوب مقدمی وغيری من قبيل الوجوب المولوی،لأنّ وجوب الاحتياط ليس وجوبا شرعيا بل هو وجوب إرشادی وعقلی علی أساس قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، أو قاعده حق الطاعه، وعندما لا يكون للاحتياط وجوبه غيری ومقدمی، فكيف يمكن القول بأنّ الاجتهاد والتقليد، اللذين يقعان عدلاً للاحتياط، واجبان

بالوجوب المقدمی؟

ثالثا:نفرض أنّ مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الشرعی الغيری، فإنّ هذه المقدّمه الواجبه بالوجوب الشرعی هی المقدّمه الوجوديه للأحكام كالوضوء بالنسبه للصلاه، وارجاع مقدمه الصحه إلی المقدّمه الوجوديه التی هی فی مقام الامتثال كالصلاه بدون وضوء، لا تتحقق، والمكلّف غيرقادر شرعا علی امتثال التكليف والإتيان بالصلاه بدون وضوء، فعلی فرض أنّ مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الغيری فإنّها المقدّمه الوجوديه لا مطلق المقدمات، حيث إنّ تعلّم الأحكام لا يعتبر مقدمه وجوديه للأحكام ولا مقدمه وجوبيه للأحكام، أمّا كونه ليس مقدمه وجوديه للأحكام فلأنّ الامتثال وإتيان التكليف الشرعی ممكن من طريق الاحتياط مجزٍ شرعا، فمن لا يتحرك علی مستوی تحصيل العلم بالأحكام من طريق الاجتهاد ولا من طريق التقليد بل يعمل بالاحتياط وربّما لا يورثه العمل بالاحتياط العلم بواقع الأحكام الشرعيه، لا العلم التفصيلی ولا العلم الإجمالی. وإن كان من جمله موارد الاحتياط هو وجود العلم الإجمالی بالتكليف.

علی أيّه حال فإنّ عنوان احتمال التكليف فی مورد الاحتياط يأتی به المكلّف بعنوان رجاء المطلوبيه وبأمل أن يحقق التكليف فی واقع العمل،وبعد الامتثال ربّما يحصل له العلم بالإتيان فی مورد الاحتياط، وإلاّ فإنّه حين الاحتياط يحتمل التكليف ولا علم له بواقع التكليف، مثلاً إذا سلّم علی شخص وكان ذلك الشخص جاهلاً بوجوب ردّ السلام، ولكنّه قام بجواب ردّ السلام بدون الالتفات إلی وجوب الردّ اجتهادا أو تقليدا،فحينئذٍ يسقط عنه التكليف الشرعی، لأنّه قد عمل بوظيفته الواقعيه.

وكذلك بالنسبه للموارد التی يكون فيها المكلّف جاهلاً بالوجوب، إمّاجاهل قاصر أو مقصّر، ولكن مع ذلك يعمل بالتكليف الشرعی فإنّه يقع صحيحا ومجزيا، لأنّه قد ارتكب ما يخالف الاجتهاد والتقليد لا ما يخالف العمل بالوظيفه الواقعيه، وهنا قد تحرك الجاهل علی مستوی العمل بالوظيفه الشرعيه بدون أن يكون له علم بوجوب العمل بهذا التكليف،ومن هنا فإنّ عمل التارك لتعلّم موارد الاجتهاد والتقليد والاحتياط إذا كان عمله مطابقا للواقع صحيح لأنّه لم يرتكب مخالفه للحكم الواقعی.

وهكذا فى مسأله تعلّم الأحكام حيث إنّه لا يعتبر مقدمه وجوبيه

للأحكام، لأنّ وجوب الأحكام يعتمد على نفس أدله الأحكام من قبيل:

«وَأَقِمْ الصَّلاَهَ إِنَّ الصَّلاَهَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّه ِ أَكْبَرُ وَاللّه ُيَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»(۱)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ...»(۲) .

«وَللّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...»(۳)

حيث إنّ هـذه النصوص تثبت وجوب الصـلاه والصوم والحـج وما إلى ذلك، وحينئذٍ لا توجد وجوب تعلّم هذه الأحكام مقدّمه دخيله فى وجـوب الأحكـام، (الصـلاه والصوم)، وعلى هـذا الأسـاس لاـ يمكن القول بـأنّ وجوب التعلّم وجوب مقـدمى وغيرى للأحكام.

۱- سوره العنكبوت،الآيه ۴۵.

۲- سوره البقره، الآيه ۱۸۳

۳- سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

رابعا:على فرض القول بأنّ وجوب التعلّم وجوب غيرى ومقدمى فإنّ ذلك يستلزم الدور، لأنّ معرفه الأحكام ووجوب التعلّم يتوقف على الأحكام نفسها لأنّه لابدّ من وجود حكم حتى يكون تعلّمه واجبا، ومن جهه أخرى فإنّ وجوب التعلّم بحسب الفرض يمثّل مقدمه وجوديه ووجوبيه، يعنى أنّ وجوب الحكم متوقف على وجوب التعلّم (المقدّمه)

وهذا دور محال.

خامسا: بالنسبه للمكلّف الجاهل بالأحكام والذى يعمل بالاحتياط فإنّه عمله هذه يقع مجزيا، وعليه كيف يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم مقدمه وجوديه ووجوبيه للحكم؟

سادسا:إنّ وجوب التعلّم الغيرى والمقدمى مخالف لبرهان الاشتراك فى التكليف، وبرهان الاشتراک فى التكليف يقرر بالإجماع أنّ الأحكام مشتركه فى الواقع بين العالم والجاهل، إذن فوجوب الأحكام لا يختص بالعالم حتى يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم يعتبر مقدمه للعمل بالأحكام

الشرعيه.

النتيجه:إنّ القول بالوجوب الغيرى لتعلّم الأحكام لا يمكن المساعده عليه، وامتثال الأحكام لا يتوقف على وجوب التعلّم ولا توجد مقدميه بين العلم والعمل.

٣ – الوجوب الطريقى:

القول الثالث: أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى، بمعنى أنّ تعلم الأحكام واجب، لأنّه طريق لتنجز الواقع والإتيان بالتكليف الواقعى الذى يمكن التوصل إليه بواسطه معرفه الأحكام، فعندما يصيب الواقع فإنّ الحكم الواقعى الإلهى يكون منجزّا وفعليا على المكلّف ويجب إمتثاله.

وإن لم يصب الواقع فإنّ هذا المكلّف يكون معذورا عند المولى لجهله

بالتكليف، وعلى هـذا الأساس فإنّ وجوب التعلّم بـدافع تنجيز الواقع وحفظ الواقع هو وجوب طريقى، من قبيل الوجوب الطريقى للامارت الشرعيه المعتبره (كخبر الواحد وظواهر القرآن).

ولكنّ هذا القول غير تام أيضا، لأنّه:

أولاً:إنّ وجوب التعلّم من طريق تحصـيل الاجتهاد أو من طريق وجوب التقليـد بملاک تنجيز الواقع لا وجه له، لأنّ المنجز للواقع هو العلم الإجمـالى بـالتكليف أو احتمـال ثبوت التكليف الواقعى أو منجّزيه الواقع بالأـدله القـائمه على التكـاليف، فعنـدما يصـل الإنسان إلى مرحله البلوغ فإنّه مع الالتفات يحصل لديه علم إجمالى بوجود أحكام إلزاميه على المكلّفين فى الشـريعه الإسـلاميه، لأنّ اللّه تعالى قـد وهب للناس العقل،وهـذا العقل يدرک بأنّه مسؤول فى مقابل مولاه الحقيقى الخالق لعالم الوجود وأنّ الإنسان ليس كالحيوانـات والبهـائم الـتى ليست لهـا المسـؤوليه والتكليـف، إذن فنحن نعلم بالإجمـال بوجود أحكـام إلزاميه فى الشـريعه المقـدّسه حيث تقرر وجود أحكـام فى الوجوب والحرمه فى ذمّه المكلّفين، وهـذا العلم الإجمـالى بالتكليف هو المنجز للتكليف الواقعى، ولاـمعنى حينئـذٍ لوجوب تعلّم الأحكـام مرّه ثانيه من أجل تنجيز الواقع،وبعباره أخرى: المنجّز لا ينجّز ثانيا، إذن فالمنجّز للواقع هو العلم

الإجمـالى بـالتكليف أو احتمـال ثبوت التكليف الواقعى أو مـا قـامت عليه الامـارات على إثبـات التكـاليف، أو ثبوت حق الطاعه للمولى لا وجوب تعلّم الأحكام.

ثانيا:يمكننا تحصل الواقع من خلال العمل بالاحتياط ولا حاجه حينئذٍللقول بوجوب التعلّم من طريق الاجتهاد أو التقليد.

ثالثا:إنّ وجوب تعلم الأحكام من خلال الاجتهاد والتقليد يعدّ عدلاًوقسيما للاحتياط، ووجوب الاحتياط ليس وجوبا طريقيا، وإلاّ فالمكلّف الـذى يعمل بوظيفته الواقعيه لا من طريق التقليد والاجتهاد ولا من طريق الاحتياط، فإنّ عمله على هذا الأساس يوف لا يكون مجزيا، والحال إذاعمل المكلّف بوظيفته الواقعيه وامتثل تكليف المولى فحتى لو كان جاهلاً

بـالواقع فـإنّ امتثـاله لهـذا التكليف سـيكون مجزيا قطعا، مثلاً إذا سـلّم شـخص على آخر، وكان هـذا الشـخص جاهلاً بوجود ردّ السلام، ولكنّه بالرغم من عدم علمه بوجوب ردّ السلام، قام بردّ السلام على الأول، فعمله هذا لم

يكن ناشئا من اجتهاد ولا من تقليد ولا بداعی الاحتياط، وكان جاهلاً

بالحكم الواقعی فی وجوب ردّ السلام، ولكنّ ردّه للسلام وقع مطابقاللواقع فحينئذٍ سيكون عمله هذا مجزيا للتكليف الواقعی.

إذن فامتثال الأحكام الإلهيّه غير منوط بالاجتهاد أو التقليد أو

الاحتياط، ومن هنا كان عمل التارك للإجتهاد والتقليد والتارك للاحتياط صحيحا ومجزيا إذا وقع مطابقا للواقع، لأنّه لم يفوت الحكم الواقعی عليه وإن ترك الاجتهاد والتقليد، فلو قلنا أنّ وجوب التعلم ومعرفه الأحكام هووجوب طريقی فينبغی أن لا يكون عمل التارك للاجتهاد التقليد والتارك للاحتياط مجزئا، لأنّه لم يمتثل الحكم الشرعی الواقعی من هذا الطريق،والحال أنّ عمله إذا كان مطابقا للواقع فيكون مجزئا كما قلنا. وعليه لايكون وجوب الاحتياط طريقيا لأنّ ملاك الوجوب الطريقی للاحتياط هو تنجيز الواقع والعمل بالواقع، والواقع منجزٌ بوجود العلم الإجمالی وباحتمال التكليف لا ـ أنّ الاحتياط منجز للواقع وأنّ العمل بالاحتياط بداعی احتمال الأمر الواقعی بعد الامتثال موجب للعلم بسقوط التكليف ولا أنّ الاحتياط موجب لتنجيز التكليف.

وكذلك فإنّ وجوب الاحتياط بملاك العذر للواقع غير تام، لوجودالقطع بإتيان الواقع فی مورد الاحتياط، لأنّ معنی الاحتياط هو أن يعمل المكلّف بشكل يقطع معه بإتيان التكليف الواقعی ولا يحتمل مخالفه الواقع. فعندما لا يكون وجوب الاحتياط طريقيا، فكذلك وجوب عدليه وهما: الاجتهاد والتقليد سوف لا يكون طريقيا أيضا، وإلّا لا يعقل أن

يكون أحدهما عدلاً للآخر.

النتيجه:أنّ وجوب تعلّم ومعرفه الأحكام ليس وجوبا نفسيا، ولاوجوب مقدّمی وغيری، ولا وجوب طريقی شرعی. وهنا نصل إلی القسم الرابع وهو أن يكون وجوب التعلّم إرشاديا، وهو ما نقول به فی هذه المسأله.

الوجوب الشرعی الإرشادی:

القول الآخر فی مورد وجوب تعلّم الأحكام، أنّ وجوب تعلّم الأحكام الإلهيّه إرشادی وعقلی، لأنّ كل مكلّف يعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميه وجوبيه وتحريميه فی الشريعه الإسلاميّه النازله من قِبل اللّه تعالی،واشتغال الذمّه اليقينی يستدعی براءه الذمّه اليقينيه، وحينئذٍ يجب معرفه الأحكام الإلهيّه اجتهادا أو تقليدا أو احتياطا وإمتثالها، فإذا لم يتعلم

الأحكام الشرعیه فسیؤدی ذلک تفویت الأحکام الإلهیّه، وتفویت الأحکام یستلزم العقاب والضرر، وحینئذٍ یجب العمل بقانون وجوب دفع الضرر الیقینی بل وجوب دفع الضرر المحتمل عقلًا، ومن هنا یکون تعلّم الأحکام الإلهیّه واجبا والعمل علی امتثالها وتحصیل فراغ الذمّه منها.

إنّ الوجوب الإرشادی حتی لو کان بصوره إنشاء المولوی فهو فی الحقیقه إخبار وإعلام، فعندما تصرح آیه النفر المبارکه: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...»(۱) .بشکل إنشاء وبیان حکم مولوی یدلّ علی وجوب النفر والهجره من أجل التفقه وتعلّم الأحکام الشرعیه ولکنّها فی الحقیقه عباره عن بیان وإعلان عن هذا الحکم العقلی، الذی یقتضی وجوب التعلّم بحکم العقل بمناط دفع الضرر المحتمل ولزوم شکرالمنعم وکذلک بمناط أنّ اشتغال الذمّه بالتکلیف الإلهی الیقینی یستدعی فرغ الذمّه الیقینی، وببیان آخر أنّ الإنسان بما هو یکون متشرعا یعلم إجمالاً ـ بتوجه تکالیف فعلیه شرعیه إلیه، فیجب علیه بمقتضی حکم العقل اطاعه المولی التی لا یتحقق إلاّ بامتثال تلک التکالیف الثابته له، أنّ یسعی لتحصیل المعرفه بها، فیجب علیه تعلّمها لفحص عن أدلتها من الکتاب والسنّه والإجماع إذا تمکن من الفحص وإلاّ ـ یجب علیه تقلید من یطمئن إلیه من المجتهدین أو العمل بالاحتیاط، إذن فوجوب تعلّم الأحکام من

طریق التقلید أو الاجتهاد أو الاحتیاط هو وجوب تخییری عقلی حیث

یتحرک المکلّف فی مورد فهم الأحکام الإلهیّه الواجبه علیه فی مورد غیرالعقلیات والضروریات من الدین کوجوب الصوم والصلاه والحج من

خلال الاجتهاد أو التقلید أو الاحتیاط، ویعمل بوظیفته الواقعیه والفعلیه

لتحصیل الأمن من العقاب ویؤدی تکلیفه الشرعیه العقلیه.

وخلاصه الکلام فی مسأله وجوب تعلّم الأحکام ما یلی:

۱ - إنّ وجوب تعلّم الأحکام لیس وجوبا نفسیا أو غیریا أو طریقیا،ولا یمکن القول إنّ وجوب الاجتهاد فی الأحکام الشرعیه للمجتهد، أووجوب تقلید المجتهد هو وجوب نفسی أو وجوب غیری، وإلاّ ـ کان عمل تارک الاجتهاد والتقلید باطل، ولیس کذلک کما تمّ توضیحه آنفا، مضافا

إلی عدم وجود دلیل علی الوجوب النفسی للاجتهاد والتقلید، والأدله علی الوجوب النفسی للأحکام تواجه موانع عدیده و...

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

٢ - إنّ الأحكام الواقعيه إنّما تكون منجزه على المكلّف بملاك العلم الإجمالى أو باحتمال ثبوت التكليف الواقعى أو بملاك أدله وجوب الأحكام، أو بكل هذه الملاكات الثلاثه ووجوب حق الطاعه.

إن قلت:لا يوجد لدى المكلّف علم إجمالى بالتكليف فى بدايه الأمر،وربّما يكون أو يحصل للمكلّف علم تفصيلى بوجوب أكثر الأحكام وحينئذٍ سينحل العلم الإجمالى، ويتمّ فى موارد الشك بالتكليف اجراء البراءه أو الاستصحاب بعدم التكليف.

الجواب: أولاً:إنّ أدله البراءه العقليه والنقليه قاصره عن استيعاب أطراف العلم الإجمالى، لأنّ ذلك يستلزم التناقض.

ثانيا:وعلى فرض انحلال العلم الإجمالى فى الشبهه الحكميّه، فالبراءه لا تجرى قبل الفحص، لأنّ احتمال وجود التكليف الواقعى منجزٌ وعليه يجب إمتثال الأمر بالتكليف الشرعى ولو الاحتمالى على أساس قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل وبقاعده شكر المنعم وبحكم أنّ اطاعه

المولى واجبه فطره وعقلاً أو بلحاظ العلم الوجدانى بتكاليف المولى من قبيل الموارد الضروريات واليقينيات أو بالاجتهاد أو بالتقليد أوبالاحتياط، فكل واحده منها تمثّل حجّه تخييريه عقليه ممضاه من قِبل الشارع وفى ذلك يتمّ امتثال التكاليف الشرعيه، وفى صوره ترك جميع

الابدال وترك جميع طرق الإمتثال فإنّ ذلك يؤدى إلى المخالفه الشرعيه ويستوجب العقاب... وبعباره أخرى، أنّه ثبت نقلاً وعقلاً وجوب إمتثال حكم اللّه تعالى لوجود أدله التكليف أو بمناط العلم الإجمالى أو لاحتمال ثبوت الحكم الواقعى بالطرق المعتبره والممضاه شرعا، وذلك الامتثال إمّاأن يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف، أو من خلال الاحتياط لو لم يكن هناك حرج، أو عن طريق الاجتهاد فى الأحكام بمقتضى أدله جواز الاجتهاد، أو عن طريق التقليد للمكلّف من العوام بحكم أدله جوازالتقليد.

٣ - عندما لا تكون أدله وجوب تعلّم الأحكام قابله للحمل على الوجوب النفسى والوجوب الغيرى فإنّ ذلك يعنى ثبوت الوجوب الإرشادى بحكم العقل، فالعقل يوجب تعلّم الأحكام وإمتثالها بقاعده

وجوب دفع الضرر المحتمل والعقاب المحتمل وبقاعده لزوم شكر المنعم،فحينئذٍ يكون وجوب تعلّم الأحكام إرشاديا بمعنى أنّ المكلّف إذا ارتكب المخالفه بسبب الجهل بالواقع قبل التعلّم فإنّ جهله هذا لا يكون معذرالأنّ وجوب اطاعه المولى أمر فطرى وعقلى مطلقا ولو فى مورد التكليف المحتمل.

۴ - إنّ الاجتهاد والتقليد والاحتياط فى مورد العلم الوجدانى بالأحكام كالضروريات واليقينيات «من قبيل وجوب الصلاه والصوم و...» غيرمعقول، لأنّ اعتبار حجّيه الاجتهاد والتقليد حالها حال سائر الإمارات الشرعيه هى من قبيل الأحكام الظاهريه، وفى مورد العلم بالواقع لا وجه لاعتبار الحكم الظاهرى، فهكذا العمل بالاحتياط بنيّه الرجاء غير معقول

مع وجود العلم الوجدانى والتفصيلى بالحكم الشرعى.

۵ - إنّ كل إنسان بمقتضى أدله إثبات التكليف يملك علما إجمالياًبالتكليف الإلهى، وهذا العلم الإجمالى بالتكليف يستدعى فراغ الذمّه من التكليف الإلهى، وفراغ الذمّه يحتاج لتعلّم الأحكام ومعرفتها لأنّ الإنسان بدون معرفه عاجز عن إتيان الأحكام الإلهيّه، مضافا إلى أنّ المكلّف لو لم يتعلم الأحكام الشرعيه فإنّ ذلك من شأنه أن يؤدى إلى تفويت الأحكام الإلهيّه، وهذا الجهل بالأحكام لا يكون معذرا بل سيكون مستحقاللعقاب، ولذلك يجب عليه تعلّم الأحكام الإلهيّه وإمتثالها بحكم العقل ودفع الضرر والعقاب.

۶ - تبيّن ممّا تقدّم أنّ الجامع لوجوب التعلّم بين الاجتهاد والتقليدوالاحتياط هو الوجوب التخييرى العقلى لا الوجوب النفسى ولا الوجوب الطريقى ولا الوجوب الغيرى، فالإنسان مكلّف عقلاً بالبحث فى الشبهات الحكميه من خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط وتعيين وظيفته الفعليه،إلاّ أن نقول بأنّ العلم الإجمالى ينحل بواسطه العلم الوجدانى والمتواترات القطعيه والإمارات المعتبره بالأحكام، ففى هذه الصوره يمكن القول إنّ وجوب تعلّم الأحكام طريقى و... وهذه المقوله غير مقبوله لدينا كما قلنا.

مصدر التشريع فى الإسلام:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحا وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَاتَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللّه يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»(۱)

إنّ التشريع عباره عن مجموعه قوانين وقواعد كليه تتضمن أحكاماجزئيه الغرض منها تنظيم الروابط الفرديه والاجتماعيه وعلاقه الإنسان

۱- سوره الشورى،الآيه ۱۳.

باللّه وبالأفراد الآخرين ويتبيّن من خلالها الوظائف والحقوق لأفراد البشرفی بُعد العبادات والمعاملات والأخلاقيات فيما تمثّله من مسؤوليه أمام اللّه تعالی وأمام عباد اللّه، والعمل بتلک القوانين يکفل للإنسان سعاده الدنياوالآخره. والشريعه الإسلاميه هی آخر قانون إلهی وأکمل شريعه سماويه صدرت من اللّه تعالی إلی البشر بواسطه نبی الإسلام محمّد صلی الله عليه و آله وتتمتع هذه الشريعه بنظام يشمل کافه مناحی الحياه وأبعادها وتفاصيلها.

يقول اللّه تعالی: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِی كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللّه َوَاجْتَنِبُواالطَّاغُوتَ...»(۱)

مع ذلک فالسؤال هو: ما هو مصدر مشروعيه التشريع الإسلامی والأحکام الإلهيّه؟

لا شک أنّ المالکيه والحاکميه المطلقه علی التکوين والتشريع هی للّه تعالی، کما تقول الآيه المبارکه: «أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...»(۲) . أی الحاکميه

المطلقه للّه علی عالم التکوين وعالم التشريع، وکذلک قوله تعالی: «إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للّه ِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُتَوَكِّلُونَ»(۳) . و«رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»(۴) و «اللّه ُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...»(۵) و«وَللّه ِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللّه ُ...»(۶) .

لقد کان مصدر تشريع الأحکام فی صدر الإسلام هو الوحی، بمعنی أنّ النبی الأکرم صلی الله عليه و آله کان يتلقی الأحکام من قِبل اللّه تعالی بواسطه الوحی کماتقرر هذه الحقيقه الآيات الشريفه: «وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»(۷)

و«وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْیٌ يُوحَى»(۸) . أی يبيّنها للناس.

إذن ففی صدر الإسلام کان مصدر القوانين والأحکام الإلهيّه هو الوحی الذی کان ينزل علی النبیّ الکريم صلی الله عليه و آله بهذه الأحکام وکان النبی لأکرم صلی الله عليه و آله يبيّن ذلک للناس سواء بالنسبه لأصول الدين حيث يقول: «قولوا لا إله إلاّ اللّه تفلحوا». أم بالنسبه لأمور العبادات أم المعاملات أم الشؤون الاجتماعيه

۱- سوره النحل، الآيه ۳۶.

۲- سوره الاعراف، الآيه ۵۴.

۳- سوره يوسف، الآيه ۶۷.

۴- سوره طهآ،الآيه ۵۰.

۵- سوره النور، الآيه ۳۵.

۶- سوره آل عمران، الآيه ۱۸۹.

۷- سوره النمل، الآيه ۶.

۸- سوره النجم،الآيه ۳ و ۴.

والاقتصاديه والأخلاقيه التى تمس حياه المسلمين فى جميع الجوانب،ومن هنا فإنّ تاريخ الفقه الإسلامى يتزامن مع نزول الوحى، لأنّ نبى الإسلام كان مكلّفا بالتكاليف الإلهيّه والعمل بها، وآيه النفر تبيّن هذه الحقيقه أيضا: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۱)،

فهذه الآيه

الشريفه تبيّن وجوب التفقّه فى الدين ووجوب النفر والرجوع إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله من بلاد المتفرقه منذ نزول الوحى.

تفويض بيان الأحكام للنبى صلى الله عليه و آله وللإمام عليه السلام :

ورد فى اصول الكافى باب بعنوان «فرض النبى وفرض الأئمّه» وأنّ اللّه تعالى فوّض بيان أحكامه إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام حيث يجب على النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بيان الأحكام الإلهيّه للناس وبعده الائمّه المعصومين عليهم السلام .

وقد أمضى القرآن الكريم بشكل عام كلام النبى صلى الله عليه و آله وبيانه فى قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى»(۲)أى أنّ كل كلام يتكلّم به النبى صلى الله عليه و آله ليس سوى وحيا إلهيا، ويقول فى آيه آخرى: «وَمَاآتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(۳) .

۱- سوره التوبه، الآيه ۱۲۲.

۲- سوره النجم،الآيه ۳ و ۴.

۳- سوره الحشر، الآيه ۷.

فـالقرآن الكريـم يـبيّن هـذه الحقيقـه بعنـوان كلی وقـانون عـام أنّ كـل ماجـاء به النـبی الأـكرم صـلی الله عليه و آله من أحكـام وتشـريعات فيجب عليكم أخـذه والعمل به، وما نهاكم عنه فانتهوا وعليكم اجتنابه، وهكـذا نری أنّ نبی الإسـلام صـلی الله عليه و آله قـد انطلق فی حيـاته لبيان جميع ما نزل عليه منـذ بـدايه البعثه إلی النهايه وإلی كمال الـدين الإسـلامی سواء فی مورد أصول الدين أم فی مورد فروع الدين، أم فيما يتصل بالأخلاق والأحكام والقوانين الشرعيه الأخری.

وقد أورد الشـيخ الأنصاری رحمه الله فی أول بحث الرسائل (ص ۷ – ۸) فی باب القطع روايه عن رسول اللّه صلی الله عليه و آله أنّه قال: «معاشـر الناس ما من شـیءيقربّكم إلی الجنّه ويباعـدكم عن النار إلاّ وقـد أمرتكم به، وما من شـیء يباعـدكم عن الجنّه ويقرّبكم إلی الناس إلاّ وقد نهيتكم عنه»(۱)

ويـذكر الشـيخ الصـدوق رحمـه الله خطبه النبی الأـكرم صـلی الله عليه و آله فی حجه الـوداع فی عرفـات فی آخر كتـاب ثـواب الأعمال وعقاب الأعمال، وأنّ النبی خطب هـذه الخطبه وقال فی ضـمنها بعـد أن رفع يده اليمنی: أيّها الناس أتعلمون ما فی يدی يمينی ؟ فقالوا: لا يارسول اللّه. ثم رفع يـده اليسـری فقال: هل تعلمون ما فی يد شـمالی؟ قالوا: لا يارسول اللّه، اللّه ورسوله أعلم. فقـال النبی صـلی الله عليه و آله بعـد ذلـك: أنّ أسـامی السـعداء منـذ بـدايه خلق الأولين والآخرين وآباءَكم إلی يوم القيامه بيد اليمنی وأنّ أسامی الأشقياء وأبائهم من البدايه إلی النهايه فی يدی اليسری.

الغرض أنّ هذه الحقائق قد بيّنها الرسول الأكرم صـلی الله عليه و آله بجميع معانيها سواء فی دائره الهدايه التكوينيه للبشـر، أم فی ما يتصل بالحقائق فی دائره

۱– الكافی، ج ۲، ص ۷۴.

الهدایه التشریعیه للبشریه، وقد فوض اللّه تعالی لنبی الإسلام صلی الله علیه و آله وکذلک للأئمّه الأطهار علیهم السلام ، بیان ذلک: فمن هنا فالحکم الذی یبیّنه رسول اللّه صلی الله علیه و آله وإن لم یکن بشکل ألفاظ وکلمات القرآن الکریم فهذا الحکم یکون حکماإلهیا علی أساس ما جاء به النبی علی لسان الروایات الشریفه، وکذلک کل حکم شرعی یبیّنه الإمام المعصوم علیه السلام علی أساس أنّه فرض الأئمّه أوفرض الإمام علیه السلام وقد جاء فی بعض الروایات التعبیر ب- «سنّه النبی» أو«سنّه الإمام علیه السلام »، مثلاً فی مورد بیان معنی الصلاه وأنّ الصلوات ذات الأربع رکعات کانت قد فرضت من اللّه رکعتین وقد وردت فی القرآن الکریم بعنوان أنّها صلاه القصر، وأنّ الرکعتین الأخیرتین هما فرض النبی،وقد ورد فی روایات المعراج أنّ النبی الأکرم صلی الله علیه و آله تلقی لیله المعراج الصلاه من الوحی، وقد ورد التعبیر فی الروایات عن هاتین الرکعتین بأنّهما «سنّه النبی» وقد توهّم البعض أنّ السنّه هنا بمعنی المستحب، فتساءلوا هل أنّ الرکعتین الأخیرتین فی الصلاه الرباعیه مستحبه أم واجبه؟

وعلی أیه حال فالمقصود من سنّه النبی هو فرض النبی وما جاء به النبی صلی الله علیه و آله .

وکیف کان فمصدر التشریع والتقنین فی الإسلام هو الوحی وبیان رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقد أمضی القرآن الکریم بشکل کلی بیان النبی صلی الله علیه و آله وکلامه عندما قال: «وَما یَنْطِقُ عَنْ الْهَوَی * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحَی»(۱) و«وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(۲) .

والروایات الشریفه تبیّن هذه الحقیقه أیضا وهی أنّ اللّه تعالی فوّض بیان الأحکام الشریعیه لنبی الإسلام صلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السلام فهم خزانه العلم الإلهی ومخزن جمیع العلوم الإسلامیه، ومن هذه الروایات:

عن زراره بن أعین، عن الإمام الباقر والإمام الصادق علیهماالسلام : «إنّ اللّه

ص: ۲۰

۱- سوره النجم،الآیه ۳ و ۴.

۲- سوره الحشر، الآیه ۷.

تبارک وتعالی فوّض إلی نبیّه صـلی الله علیه و آله أمر خلقه لینظر کیف طاعتهم ثم تلا هذه الآیه «وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»، و«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّه َوَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی الْاءَمْرِ مِنْکُمْ...»(۱)^(۲)

وهکذا نفهم من مضـمون هذه الروایه الشریفه أنّ اللّه تعالی فوّض مصیرالخلق وأمور البشر للنبی الأکرم لی الله علیه و آله لمعرفه من یطیع نبی الإسلام وخلفائه المعصومین علیهم السلام وکیفیه هذه الإطاعه.

ثم إنّ هـذین الإمامین علیهماالسـلام بعد بیان ما تقدّم من الروایه من أجل تأکیدهذه الحقیقه وهی کیف أنّ اللّه تعالی فوّض إلی النبی الأکرم صلی الله علیه و آله أمر خلقه ذکرا هذه الآیه الشریفه: «وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»،

فهذه الآیه الشـریفه تعتبر قانونا کلیا فی إمضاء وتأیید ما قاله النبی وأنّه یجب علی المسـلمین الأخذ بما جاء به النبی الأکرم صـلی الله علیه و آله واجتناب ما نهی عنه. والآیه الأخری تقول: «مَنْ یُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّه َ...»(۳) .

والخلاصه أنّ مصدر التشـریع والتقنین فی الإسـلام هو الوحی الإلهی فی صدر الإسـلام وأنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله کان یسـتلم قوانین وأحکام الشـریعه من اللّه تعالی بواسـطه الوحی ویبیّنها للناس علی شکل أوامر ونواهی فی نصوص الکتاب والسنّه. إذن علی أساس صـریح الآیات والروایات الشریفه أنّ اللّه تعالی فوّض إلی نبی الإسلام صلی الله علیه و آله بیان الأحکام الإلهیّه، وقد

بیّن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله الأحکام الإلهیّه فی جمیع المراحل والوقائع.

۱- سوره النساء، الآیه۵۹.

۲- اصول الکافی، ج۱، ص ۲۴۷.

۳- سوره النساء، الآیه ۸۰.

ثلاثه وعشرون عاما فی مکه المکرمه والمدینه المنوره:

«لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمْ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَهَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلاَلٍ مُبِینٍ»(۱)

کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی عصر الرساله والبعثه قد عاش ۱۳ سنه فی مکه و۱۰ سنوات فی المدینه فی عملیه إیصال الأحکام الإلهیّه وتبلیغ الشریعه السماویه، وقد تحمّل فی سبیل ذلک الکثیر من الصعوبات والأذی ولکنّه أدی وظیفته الإلهیّه بکامل الاستقامه والمثابره والصبر، حتی حانت اللحظه المناسبه وخطب النبی صلی الله علیه و آله فی حجه الوداع تلک الخطبه المفصله والتی بیّن فیها الأحکام وما یتصل بخلق الدنیا والآخره وما یدخل فی إطار تحقیق سعاده الناس فی دنیاهم وآخرتهم أو ما یتصل ببیان ما یؤدی إلی شقائهم وانحرافهم فقال النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فی عرفات ومنی: «معاشر الناس ما من شیء یقربّکم إلی الجنّه ویباعدکم عن النار إلاّ وقد أمرتکم به ومامن شیء یباعدکم عن الجنّه ویقرّبکم إلی الناس إلاّ وقد نهیتکم عنه»(۲) .إلی أن طرح النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فی أواخر عمره الشریف وبعد بیان الأحکام وبیان مسأله الولایه والإمامه، مرجعیه الإسلام ومرجعیه الثقلین بعده حیث نزلت آیه إکمال الدین فی یوم غدیر خم: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیتُ لَکُمْ الْاءِسْلاَمَ دِینا...»(۳) .

إتمام الحجّه الإلهیّه:

عندما نزلت الآیه الشریفه: «قُلْ لاَ أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرا إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۷۴.

۳- سوره المائده، الآیه ۳.

الْقُرْبَی...»(۱) . طرح رسول اللّه صلی الله علیه و آله وبأمر من اللّه تعالی، مسأله إمامه أمیرالمؤمنین علی علیه السلام للناس وعیّن الإمام علی علیه السلام خلیفه

للمسلمین بعده،وأنّ الإسلام لا یفرّق بین منصب الإمامه والولایه ومنصب النبوه، بمعنی أنّه کما أنّ منصب النبوه والرساله منصب إلهی وسماوی وأنّ النبی منصوب من اللّه وأنّ اللّه تعالی هو الذی أرسل النبی إلی الناس، فکذلک منصب الإمامه الإلهیّه، فالإمام منصوب من عند اللّه، کما ورد عن الإمام المهدی (عج) بالنسبه لسؤال فی تعیین الإمامه وأنّه لماذا لا یحق للبشر تعیین الإمام لهم؟ هذا السؤال ذکر بشکل مفصّل فی کتاب الاحتجاج والکتب الکلامیه الأخری فراجع.

روی سعید بن عبداللّه القمی الأشعری... فقلت: خبرنی یا مولای عن العله التی تمنع الناس عن اختیار الإمام لأنفسهم؟

قال الإمام المهدی علیه السلام : «مصلح أو مفسد».

فقال: مصلح.

فقال علیه السلام : «هل یجوز أن یقع خیرتهم علی المفسد بعد أن لا یعلموا أحد مایخطر ببال غیر من فلاح أو فساد....»(۲) .

وعندما لا یعرف الإنسان أفراد البشر ولا یعرف من هو الصالح والطالح، فکیف یمکنه تعیین وتشخیص الإمام المعصوم والصالح لیقوده فی خط الهدایه والصلاح، إنّ العارف بالإنسان هو اللّه تعالی فقط، واللّه

یعلم بعلمه الأزلی والحضوری أنّ هذا الفرد من الإنسان یملک الطهاره والعصمه فی أصل الخلقه وطاهر من جمیع شوائب الظلم والجور وسائر

۱- سوره الشوری، الآیه ۲۳.

۲- الاحتجاج، للشیخ الطبرسی، ج۲، ص ۲۷۳ نقلاً عن سعید بن عبداللّه الأشعری القمی.

الصفات النفسانيه الرذيله، وبعباره أخرى إنّ اللّه تعالى هو الذى يعرف الإنسان الطاهر والمعصوم، ولذلك فإنّ اللّه تعالى هو الذى يعين الإمام والهادى المعصوم للمجتمع البشرى: «وَمايَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إنْ هُوَ إلاَّ وَحْىٌ يُوحَى»(۱) و «إِنَّما يُرِيدُ اللّه لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(۲) .

وعلى مستوى العقل أيضا فإنّ العصمه تلازم النبوه والإمامه أيضا، لأنّ النبى الأكرم صلى الله عليه و آله مبعوث من قِبل اللّه تعالى لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، والإنسان غير المعصوم غير عارف بالصراط المستقيم الواقعى، وعندما لا يعرف الإنسان العادى الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه أن يهدى المجتمع فى خط الصراط المستقيم الواقعى؟ إذن فالإمام يجب أن يكون معصوما ليتمكن من هدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى وإيصالهم إلى الكمال النهائى ومقام القرب من اللّه، وأمّا غيرالمعصوم والذى لا يعرف الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه هدايه الناس إلى هذا الطريق؟ هذا أولاً.

ثانيا: إذا لم يكن النبى معصوما ولم يحل محلّه إمام معصوم فإنّ الحجّه الإلهيّه لا تكون تامّه على الناس، لأنّ الإنسان العادى يقع فى الاشتباه والجهل والخطأ عاده، وحينئذٍ سوف نشك فى الأحكام التى بلّغها هذاالإمام للناس وهل أنّه صادق فى كلامه أم لا؟ وهل أنّه مخطىء فى هذاالكلام وأنّ كلامه خلاف الواقع أم لا؟ ومن هنا فسوف لا تتمّ الحجّه الإلهيّه على البشريه، لأنّ ومثل هذه الإنسان يحتمل فى كلامه وأفعاله أن تكون مقترنه بالخطأ وأن يكون خلاف الواقع.

إنّ الحجّه الإلهيّه على الناس إنّما تتمّ فيما إذا كان النبى معصوما وكان كلامه كلام اللّه وقوله قول اللّه، وحكمه حكم اللّه وأنّ هذا الحكم هو عين الواقع الذى لا يحتمل فيه الخطأ والاشتباه، والحجّه الإلهيّه على الناس إنّما تكون تامه إذا كان الإمام يتمتع بملكه العصمه وكان كلامه مطابقاللواقع مائه بالمائه والمعصوم يبلغ الناس عين الواقع، وعلى أساس هذين البرهانين العقليين فإنّ النبوه والإمامه تستلزمان العصمه قطعا، وإلاّ فلا

۱- سوره النجم،الآیه ۳ و ۴.

۲- سوره الأحزاب، الآیه ۳۳.

يتمكن ذلك الرسول أو ذلك الإمام من هـدايه الناس إلى الصـراط المسـتقيم الواقعى، ولا تكون الحجّه الإلهيّه تامه على الناس، لأنّ الشخص الذى لايعرف الصراط المستقيم الواقعى فكيف يدعو الناس إلى الصراط المستقيم؟

مرجعيه الثقلين:

قام رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فى حجه الوداع وعنـدما نزلت الآيه الشـريفه: (يَا أَيُّهَاالرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...»(۱) . بتعيين

الإمام ومرجعيه الثقلين بعـده للناس وقال فى غـدير خم: «معاشـر الناس من كنت مولاه فهـذا على مولاه»(۲) وهذه الروايه متواتره لفظا، ومن بين الروايات الشريفه لا يوجد روايه متواتره لفظا إلاّ نادرا فعاده يكون تواتر الروايات تواترا معنويا أو تواترا إجماليا.

ولكن الروايات المتواتره لفظا نادره جدّا، ومن بين الروايات التى يتفق عليها الفريقان السـنّه والشـيعه، بإنّها متواتره لفظا هى روايه حـديث الغـديروأنّ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله قـال: «معاشـر الناس من كنت مولاه فهـذاعلى مولاه»هـذه العباره وردت بهـذا اللفظ فى الأحاديث النبوه الشريفه وقد نقل الرواه هذه العباره بهذا اللفظ المتواتر عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله .

وهكذا بالنسـبه لحديث الثقلين الذى يبيّن مرجعيه الأئمّه عليهم السـلام بعد رسول اللّه صـلى الله عليه و آله وقد صرّح النبى مرارا عديـده وخـاصه فى حجه الوداع فى عرفـات ومنى وقـال: «إنّى تـارك فيكم الثقلين كتـاب اللّه وعـترتى لن يفترقـا حتى يرداعلىّ الحوض إنّ تمسـكتم بهما لن تضـلوا أبـدا»(۳) . وعلى هـذا الأسـاس وبالاسـتناد إلى حـديث الثقلين المتـواتر فـإنّ مرجعيه الأُئـمّه الإسلاميه والمجتمع البشرى تتمثّل بأهل البيت عليهم السلام .

ولكن ما الدليل على ذلك؟ الجواب:الدليل هو حديث الثقلين المتواتر

۱- سوره المائده،الآيه ۶۷.

۲- صحيح الترمذى، ج۲، ص ۲۹۸؛ فضائل الخمسه، ج۱، ص ۲۴۹ وغيرها من المصادرالروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

۳- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج۲، ص ۵۳ وغيرها من المصادر الروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

الـذی اتفق علیه الفریقـان وورد فی کتب الحـدیث ونقل عن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله فی أکثر من أربعین طریقا من طرق أهل السـنّه، وکـذلک یتفق الإمامیه علی أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله جعل أهل البیت عدلاً للقرآن، وهذادلیل واضح علی أنّ الأئمّه علیهم السلام بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله استلموازمام الإمامه الإلهیّه ومرجعیه

الاُمّه الإسـلامیه وبیان الأحکام الإسـلامیّه ومسؤولیه هدایه المجتمع البشـری إلی الصـراط الإلهی المستقیم. فإذا تمسک المکلّف بمرجعیه الثقلین فإنّه لا یبتلی حینئذٍ بالانحراف والضـلال والزیغ وسیکون مصیره فی هذاالطریق الوصول إلی الکمال النهائی ونیل السعاده الأبدیه والفوز بالقرب الإلهی وکذلک قول القرآن الکریم: «أُولئِکَ هُمُ المُفْلِحُونَ».

وأمّـا إذا لم یتمسـک الإنسـان بمرجعیه الثقلین وهمـا «القرآن الکریم وأهـل البیت علیهم السـلام » فلاـ شک أنّه یتحرک فی غیر الصـراط المسـتقیم ویتمسک بمرجعیه علی خلاف مرجعیه الثقلین وسیکون مصیره الزیغ والانحراف عن الخط المستقیم وبالتالی الابتلاـ بالشـقاوه الأبـدیه: «إِنَّ الَّذِینَ یُحَـادُّونَ اللّه ـَوَرَسُولَهُ کُبِتُوا کَمَـا کُبِتَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَـدْ أَنْزَلْنَـا آیَـاتٍ بَیِّنَاتٍ وَلِلْکَافِرِینَ عَذَابٌ مُهِینٌ)(۱) .

وقـد أنزل اللّه تعـالی من أجـل اتمام الحجّه علی الناس آیات بینات،ولکنّ الـذین کانوا یخالفون اللّه ورسوله ویتحرکون فی خط الانحراف والضلال سیکون مصیرهم العذاب الأبدی مع الکفّار والمعاندین.

أمواج الفتن:

وباللأسف فـإنّ الحوادث المؤلمه الـتی وقعت بعـد رحله رسول اللّه صـلی الله علیه و آله اللّه صـلی الله علیه و آله وعـدم عملهم بأوامر القرآن فإنّ القرآن قد أصبح مهجورا وکذلک

۱- سوره المجادله، الآیه ۵.

العتره مهجوره، (وَقالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورا»(۱) .

ویا للأسف علی ما حدث بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله من إعراض الأُمه الإسلامیه عن مرجعیه الثقلین حیث انتزعوا الخلافه والإمامه الإلهیّه من أهل بیت الوحی والعصمه وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام ولم یعملوا بأحکام القرآن وفسّروا القرآن برأیهم ولم یرجعوا فی تفسیر القرآن إلی المفسّرین الحقیقیین وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام وبالتالی تورطوا فی دوامه الضلاله

والاختلاف.

ویا للأسف علی ما حدث بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله من ظهور البدع والتفسیربالرأی، وظهور مدرسه الرأی والقیاس وحدوث أمواج الفتنه والظلمه فی الأُمّه الإسلامیّه فی کل مکان وإمتدت آثارها وتبعاتها إلی یومنا هذاحیث وقعت الأُمّه الإسلامیّه فی أسر المستکبرین وقوی الانحراف من الشرق والغرب حیث یأتمر المسلمون بأوامرهم وفقدوا بذلک کرامتهم الإنسانیه وسقطوا فی مهاوی الشقاوه ومتاهات الضلاله والانحطاط.

ویا للأسف أننا نعیش فی عالم زاخر بالکذب والمکر والاستبداد والتزویر حیث غطت الرذائل الأخلاقیه ومعالم العبودیه والذله علی جمیع ملامح الحیاه لدی المسلمین وقد حرفوا دینهم وکرامتهم الإنسانیه ولازالوایمارسون الزیغ والتحریف والابتعاد عن جاده الحق والهدایه.

ویا للأسف علی أنّ الظالمین لآل رسول صلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السلام قدظلموا البشریه بعدوانهم هذا وحرموها من معارف أهل البیت علیهم السلام وعلوم أصحاب الوحی والعصمه، ومثل هذا الظلم لا یغتفر فی تاریخ العالم والبشریه «إِنَّ اللّه لاَ یَهْدِی الْقَوْمَ الظّالِمِینَ»(۲)وقال تعالی: «أَلاَ لَعْنَهُ اللّه عَلَی

الظّالِمِینَ»(۳)

۱- سوره الفرقان، الآیه ۳۰.

۲- سوره الجمعه،الآیه ۵.

۳- سوره هود، الآیه ۱۸.

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد:

من الواضح أنّ مصدر التشريع والقانون فى الإسلام هو الوحى حيث كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله يستلم الأحكام الإلهيّه من عند اللّه لابواسطه الوحى ويبلغها للناس، والبحث هنا يرتبط بتاريخ الاجتهاد والتقليد ومتى وكيف ظهر عنصر الاجتهاد.

إنّ عنصر الاجتهاد والتقليد لم يكن قد ظهر قطعا فى عصر حضورالمعصوم، لأنّ علم الأئمّه عليهم السلام ليس اجتهاديا أو تقليدا، وإنّما علم الإمام المعصوم علم حضورى بالأحكام وبما هو موجود فى الواقع، ومع وجودالعلم الحضورى بالأحكام بعين الواقع لدى الإمام المعصوم فلا مجال للاجتهاد واستنباط الحكم من الأدله الظاهريه، ولا مجال للتقليد أيضا.

ولكن فى ذات الوقت فإنّ أصحاب الرساله السماويه وأهل بيت العصمه والوحى الأئمّه المعصومين عليهم السلام كانوا يعلّمون أصحابهم ويرشدون فقهاء الشيعه إلى كيفيه الاستفاده من روايات المعصومين عليهم السلام ومن نصوص الكتاب والسنّه فى عمليه استنباط الأحكام الشرعيه منها وبيانها للناس،كذلك كانوا ينهون الناس عن العمل بالرأى والقياس والعمل بغير علم.

إذن فالأئمّه عليهم السلام كانوا يدعمون الاجتهاد الصحيح واستخراج الأحكام من الكتاب والسنّه ولكن بعد عصر النبى والأئمّه من أهل البيت عليهم السلام سرعان من تحوّل طريق الاجتهاد الصحيح من مساره وظهر أصحاب الرأى ومدرسه أصحاب الحديث.

وقد كان مركز أصحاب الرأى والقياس والعمل بالاجتهاد غير الشرعى فى العراق وكان على رأس هذه المدرسه «أبو حنيفه» وأتباعه، وأمّا مركز مدرسه الحديث وأصحاب الظاهر الذين كانوا يعملون بظواهر الحديث وفتاوى الصحابه والتابعين هو الحجاز ومدينه النبى، ويمكن القول إنّ

الحركه التاريخيه للفقه وبيان الأحكام الشرعيه مرت بأربع مراحل تاريخيه:

المرحله الأولى:عصر نزول الوحى حيث كان أصحاب الوحى والعصمه

ص: ٢٨

يعلمون بالأحكام الإلهيّه بالعلم الحضورى ويبيّنون هـذه الأحكام للناس بلغه الوحى والعلم الحضورى، وحينئـذٍ لا مجال فى مورد العلم الحضورى للاجتهـاد والتقليـد، لأنّ العلم الحضورى عين الواقع، وعنـدما كان أصـحاب الوحى والعصـمه وهم الأئمّه عليهم السـلام يبيّنون للنـاس كل حكم من الأحكام الإلهيّه سواء على مسـتوى الحكم الفقهى والشـرعى وعلى مسـتوى الأحكام العباديه والمعاملاتيه، أم على مستوى الأحكام الاقتصاديه والاجتماعيه، فممّا لا شك فيه أنّ بيان المعصوم يعتبر حجّه شـرعيه كبيان النبى صلى الله عليه و آله ، والإمام المعصوم منصوب من عنـد اللّه، وكـذلك يعتبر حجّه عقليه لأنّ بيان المعصوم هو عين العلم بالواقع ومعلوم أنّ حجّيه العلم ذاتيه، إذن ففى عصـر المعصوم وهو عصـر أصـحاب الرساله السماويه وأصحاب العلم اللدنّى والحضورى كان الناس يحصلون العلم بالأحكام الواقعيه من خلال بيان المعصوم ولا حاجه حينئذٍ للاجتهاد والتقليد.

المرحله الثانيه:عصـر أصـحاب الرأى والقياس الذين تحركوا من موقع العمل بالقياس والاجتهاد بشـكل واسع بدون اعتبار شرعى وكـان مركزهـذه المـدرسه فى العراق وعلى رأسـها أبو حنيفه وأتبـاعه، وهـذه هى مـدرسه القياس والعمل بالرأى، وكما نعلم أنّ القياس باطل عقلاً وشرعا.

عدم مشروعيه العقل:

إنّ العمـل بالقيـاس باطـل شـرعا، لأنّ أرباب الرساله السـماويه والوحى الـذين يملكون العلم الحضورى واللـدنّى نهوا عن العمل بالقياس، وقد ورد فى روايات متعدده وورد عن الإمام الصادق عليه السـلام أنّه قال: «السنّه إذا قيست محق الدين وأنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»(۱) ، فالسـنّه الإلهيّه تتعرض للمحق والمسـخ فى حاله العمل بالقياس وأنّ العمل بالقياس ضـد الدين، وكذلك مـاورد فى روايـات أخرى عن الإمـام الصـادق عليه السـلام أنّه قـال: «أول مَن قاس هوالشـيطان»(۲) ، فعنـدما صـدر الأمر الإلهى للملائكه بالسجود لآدم عليه السلام أبى

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.
۲- بحار الأنوار، ج ۲، ص۲۸۶، ح ۳.

البشر، استكبر الشيطان ورفض السجود لآدم وأخذ يستدل فى مقابل الأمر الإلهى بالقياس، قال: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»(۱). والنار تقترن بالنور، والطين يقترن بالظلمه، فكيف يسجد ويخضع النور أمام الظلمه والتراب؟ وعلى أساس هذا القياس والاستكبار والتمرد على الأمر الإلهى أضحى الشيطان رجيما وملعونا وطرد من مقام القرب الإلهى، إذن فكل عمل بالقياس مخالف للشريعه ويعتبر اتباعا للشيطان لا اتباعا للدين الإلهى ولا إتباعا لبيان أرباب الوحى والعصمه.

وفى روايه أخرى يقول الإمام الصادق عليه السلام : «إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»(۲) ، والواقع أنّ العقل لا يستطيع إدراك وفهم الدين وملاكاته،ويجب على الإنسان أن يتحرك أمام الدين والوحى والقرآن الكريم ورسول اللّه صلى الله عليه و آله والأئمّه المعصومين عليهم السلام الحاملين للقرآن والوحى من موقع التعبد ويسلك فى أعماله سبيل التعبد.

وأمّا من يدعى التنوير ويعمل بعقله فى مجال الدين ويحتج بآليات عقله وفهمه فى مقابل الدين الإلهى فإنّه يعمل بالقياس وأنّ الحكم الشرعى ما يتفق مع عقله والحال أنّ «دين اللّه لا يصاب بالعقول»فلا سبيل أمام الإنسان سوى التعبد بالأحكام الإلهيّه ولا يستطيع العقل البشرى

التوصل إلى كنه ملاكات هذه الأحكام ليقول فى مقام الاحتجاج أنّ هذاصحيح وذلك خطأ.

على أيه حال فالعمل بالقياس باطل عقلًا لأنّه: أولاً: لأنّ العقل ليس هو المشرع للأحكام الإلهيّه، والعقل لا يستطيع تشريع أحكام الدين،فالعقل كاشف عن الدين وأحكامه لا ـ أنّه مشرع للأحكام، فالدين الإلهى قد تمّ ابلاغه وبيانه من قِبل أرباب الوحى والعصمه، وليس للعقل سوى الكشف عن الحكم الإلهى وذلك فقط فى مورد وجود ملازمه بين حكم

الشرع وحكم العقل، وقد ورد فى فقهنا وفى أصول الفقه أنّ أدله الأحكام الإلهيّه أربعه:

۱- سوره الاعراف، الآيه ۱۲.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح ۸۱.

١ – الكتاب (القرآن الكريم).

٢ – السنّه (المعصومين عليهم السلام).

٣ – الإجماع (الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام).

۴ – حكم العقل.

شلغم والعقـل هنـا إنّمـا يكون دليلًا تعبـديا فى عمليه إسـتنباط فى الأحكام الإلهيّه فيما إذا كانت هناك ملازمه بين حكم الشـرع وحكم العقـل، وقـانون الملازمه لا يكون بشـكل مطلق، بمعنى أنّ قانون الملازمه إنّما يكون تامافيما إذا كان حكم العقل داخلًا فى سلسـله علـل الأحكـام الإلهيّه، لا أن يقع فى سلسـله معاليل الأحكام مثلًا تقول الآيه الشـريفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّه- وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْاءَمْرِ مِنْكُمْ...»(١) فهذا الوحى والبيان

يعتبرأمرا شـرعيا فى اطاعه اللّه ورسوله وأولى الأمر، واطاعه الحكم الإلهى واجب، فإذا قال العقل أيضا أنّ اطاعه حكم اللّه واجبه فهنـا يقع حكم العقل بوجوب الاطاعه فى سلسـله معاليل الأحكام الإلهيّه، وحكم العقل الواقع فى سلسـله المعلولات لا يـدلّ على إثبـات وجود ملازمه بين حكم الشـرع وحكم العقـل، لأنّ الشـارع يقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّه- وَأَطِيعُواالرَّسُولَ وَأُوْلِى الْاءَمْرِ مِنْكُمْ...»فحينئـذٍ يكون وجوب الإطـاعه بعـد بيـان الوحى هـذا معلولًا للأمر الشـرعى، وحكم العقل بلزوم الاطاعه يأتى فى سياق معلول الأمر والبيان الشرعى، ففى هذا المورد لا يمكن العمل بقانون الملازمه وإلّا فيستلزم اللغويه أو التسلسل المحال.

بيـان ذلك: هل أنّ الأمر الشـرعى يكفى فى لزوم الاطاعه وتحريك العبـدفى مقام الإمتثال، أم لا؟ إذا كان كافيا فإنّ حكم العقل فى لزوم الاطـاعه يعتبر لغوا، وإذا كـان البيـان الشـرعى فى لزوم الاطـاعه غير كافٍ، وأردنا من خلال القول بالملازمه بين الشـرع والعقل أنّه يجب الاطاعه بعد أن حكم العقل بذلك فيلزم بيان الشارع للحكم بلزوم الاطاعه مرّه ثانيه وبالعكس،فبقانون الملازمه أيضا يحكم العقل بوجوب الاطاعه وهكذا يتسلسل،إذن فيجب دفع هذه العويصه بأن نقول إنّ وجوب الاطاعه فى الآيه المباركه هو إرشادى لحكم العقل بلزوم اطاعه اللّه ورسوله وأولى الأمر،

١– سوره النساء، الآيه ۵٩

وليس أمرا مولويا.

والمقصود من أنّ حكم العقل مدرك وكاشف للأحكام الشرعيه هو فی مورد تثبت فيه الملازمه بين حكم الشرعی وحكم العقل، فإنّ ثبوت هذه الملازمه إنّما يكون فيما إذا كان حكم العقل واقعا فی سلسله علل

الأحكام الإلهيّه لا فی سلسله المعاليل من قبيل حكم العقل بلزوم اطاعه اللّه سبحانه وتعالی كما تقدم.

علی أيّه حال فلا يجوز العمل عقلاً بالقياس لأنّ العقل لا يكون مشرعا للأحكام الإلهيّه، والعقل فی الجمله فی موارد ثبوت الملازمه يعتبر كاشفا ومدركا للحكم الشرعی لا أنّه مشرع للحكم الشرعی حتی يقال بحجّيه القياس والاستحسانات العقليه، إذن:أولاً:أنّ العمل بالقياس

باطل عقلاً لأنّ العقل ليس مشرعا للأحكام الإلهيّه.

ثانيا:أنّ العقل ليس له إحاطه بالواقع، والعقل إنّما يدرك سلسله من الأحكام ثبتت الملازمه فيه بين حكم الشرع وحكم العقل، وهذا لا يعنی الاحاطه بالواقع، فكيف يمكنه أن يكون مشرعا للأحكام الإلهيّه؟ والعقل فی مورد الشك، وعلی حدّ تعبير العلماء فی مورد ما لا نص فيه، لا

يستطيع أن يحكم بصحه ذلك الأمر أو بفساده، إذن ففی موارد عدم وجود النص الشرعی لا يستطيع العقل أن يقول بأنّ هذا الشیء واجد للمصلحه فی الواقع ويجب إمتثاله أو أنّ ذلك شیء حرام للمفسده فی الواقع ويجب تركه، لأنّ العقل لا يملك الاحاطه بالواقعيات، وحينئذٍ العقل فی مثل هذه الموارد يحكم بالتوقف لا أنّه يصدر فتوی، وعلی هذا الأساس فالعمل بالرأی والقياس والاجتهاد الذی لا يتمتع بتأيد المعصوم باطل شرعاوعقلاً.

أمّا أنّه باطل شرعا فلأنّ أرباب الرساله السماويه وأصحاب العلم اللدنّی والحضوری وهم الأئمّه الأطهار عليهم السلام نهوا عن العمل بالقياس وقالوا:

«السنّه إذا قيست محق الدين»(۱) وقالوا: «أول من قاس هو الشيطان»(۲) وقالوا:

«إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»(۳) .

والقرآن الكريم أيضا نهی عن العمل بغير العلم والعمل بالظنّ غير

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

۲- المصدر السابق.

۳- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

المعتبر شرعا وقال: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(۱) . و«إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَيْئا إِنَّ اللّه ـ عَلِيمٌ بِمَايَفْعَلُونَ»(۲) .

وأمّا أنّه باطل عقلاً فلأنّه أولاً:أنّ العقل ليس مشرعا للأحکام الإلهيّه بل هو کاشف ومدرک للحکم الشرعی فی الجمله فی مورد اثبات الملازمه بين حکم الشرع وحکم العقل.

ثانيا:إنّ العقل لا يملک احاطه بالواقع، وفی موارد ما لا نص فيه لايـدرک العقل أنّ هـذا الشـیء له مصالـح أو مفاسد، وعندما لا يکون العقل مدرکا للواقع فکيف يمکن القول بجواز العمل بالقياس والعمل بالرأی وإصدار الفتوی علی هذا الأساس؟!

النتيجه:أنّ الأئمّه عليهم السـلام فی مورد بيان الأحکام الإلهيّه أيدوا الاجتهاد الصـحيح من الکتاب والسنّه ونهوا عن العمل بالرأی بدون دليل معتبرکالعمل بالقياس ومنعوا عن ذلک: «السنّه إذا قيست محق الدين».

المرحله الثـالثه:وفی مقابـل أصـحاب الرأی والقياس ظهر أصـحاب العمل بالظاهر وکما تقـدّم فإنّ مرکزهم الحجاز ومـدينه النبی صلی الله عليه و آله وتتحرک هذه

المدرسه علی أساس العمل بظواهر الأحاديث النبويه أو بظاهر فتوی الأصـحاب والتابعين وقد سلکوا فی العمل بظواهر الأحاديث النبويه والاهتمام بکلام الأصـحاب والتابعين إلی حـدّ أنّ هـذه المـدرسه عرفت بأنّها مدرسه أصـحاب الظاهر أو الظاهريه وعندما تبرز فی الحجاز مسأله

جديده فإنّهم يتمسکون فی هذه المدرسه بالإجماع وبظاهر الحديث

۱- سوره الإسراء، الآيه ۳۶.

۲- سوره يونس، الآيه ۳۶.

النبوی وفتوی الأصحاب والتابعین.

وبطلان هذه المدرسه واضح أیضا، لأنّ کلام الأصحاب والتابعین لایعتبر حجّه بدون تأیید وتقریر المعصوم علیه السلام ، بل فی موارد عدم التعرف علی روایه معینه وأنّها روایه عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله وبعدالتحقیق یتبیّن أنّ هذا الکلام، کلام النبی والمعصوم فحینئذٍ یکون حجّه، وأمّا فی موارد التی لا یتبیّن أنّ هذا الحدیث هو کلام النبی أو کلام المعصوم، فالعمل بظاهرذلک الحدیث وظاهر کلام الأصحاب والتابعین لا یکون حجّه، لأنّ التابعین لم تکن أجمعهم معصومین حتی یمکن القول بشکل مطلق أنّ کلامهم حجّه ومطابق للواقع.

وممّا لا شک فیه أنّ الإنسان العادی الذی یقترن کلامه باحتمال الخطأوالمخالفه للواقع لا یکون حجّه شرعیه لاحتمال وجود الخطأ فی کلامه،ومع وجود هذا الاحتمال فی مورد تلک الروایه أو کلام الأصحاب

والتابعین فلا یکون کلامهم حجّه شرعیه، لأنّهأولاً:مطلق الظن غیر حجّه «إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا...». و«وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ...»، فعندمانشک فی حجّیه هذا الکلام فمع وجود هذا الشک فی هذه الحجیّه لایحکم العقل بشیء بل علی حدّ تعبیر بعض العلماء أنّ الشک فی الحجّیه بمعنی القطع بعدم الحجیّه.

وثانیا:إنّ جمیع الأصحاب والتابعین لم یکونوا معصومین حتی یکون کلام مطلق الأصحاب حجه، بل کلامهم یتضمن الخطأ وخلاف الواقع ولایمکن لأحد أن یدعی أنّ کلامهم حجّه شرعا وعقلاً، إذن فکلام مدرسه أصحاب الحدیث والظاهریه فی هذا المجال ومن دون تشخیص أنّ ذلک الحدیث هو حدیث المعصوم علیه السلام فلیس بحجّه شرعا وعقلاً أیضا

المرحله الرابعه:فی مورد بیان أحکام الإلهیّه، مدرسه الاجتهادوالاستنباط وهی مدرسه الاجتهاد الشیعی الذی وقع مورد تأیید وتقریرأرباب الوحی والعصمه وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام حیث عمل فقهاء الشیعه فی الموارد التی لا یوجد فیها نص صریح من الکتاب والسنّه کالنص الصریح علی حرمه الربا، وحرمه الزنا، و حرمه شرب الخمر،وحرمه نکاح المحارم، ففی مثل هذه الموارد التی لا یوجد فیها نص صریح فإنّ الفقهاء یتحرکون للکشف عن الأحکام الشرعیه من خلال الطرق والامارات الشرعیه التی تثبت الجعل لحجّیتها شرعا وهذا الجعل الشرعی مستند إلی المعصوم، وبلا شک أنّ الطریق والدلیل الذی یقع مورد تقریر وتأیید المعصوم علیه السلام فهو حجّه، لأنّ بیان المعصوم مضافا إلی التعبد

هو طریق للعلم بالواقع.

وعندما یکون ذلک الطریق ثابت بحکم الشرع واعتباره وتقریره، ومن الواضح أنّ کل دلیل کان دلیل المولی إلی الواقع فهو الحجّه شرعا وعقلاً،«وَمَا یَنْطِقُ عَنْ الْهَوَی * إنْ هُوَ إلاَّ وَحْیٌ یُوحَی»(۱) و«وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(۲) وبلا شک أنّ کلام الذی یؤیده أرباب الوحی والعصمه ستکون حجّه ویجب قبوله.

وأمّا فی زمان غیبه إمام العصر علیه السلام فإنّ کلام الفقهاء الجامعین للشرائط فی بیان الأحکام الشرعیه حجّه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا فإنّهم حجّتی علیکم وأنا حجّه اللّه علیهم»(۳) ، وقد نقل هذه الروایه اسحاق بن یعقوب عن إمام العصر علیه السلام (۴) ، حیث سیأتی فی بحث جوازالاجتهاد والتقلید التحقیق فی هذه المسأله وتوضیحها إن شاء اللّه...

توضیح المقال حول القیاس والعمل بالظاهر وبطلانهما:

إنّ منشأ العمل بالرأی والقیاس فی الإسلام حسب ما ورد فی التاریخ قد حدث بعد فتره قلیله من رحله الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله وظهر ذلک فی زمن الخلفاء وخاصه فی زمن الخلیفه الثانی عمر، فقد ذکر العامه فی کتبهم أنّ عمر بن الخطاب قال لکاتبه أن یکتب قول عثمان ورأی عمر ومن ذلک ماذکر فی مسأله الحج، حیث قال: «إننی أری وجوب الفصل بین العمره والحج وافراد العمره عن الحج لا أنّ عمره التمتع یأتی بها الحاج مع حج التمتع».

وکذلک أرسل عمر شریح القاضی إلی العراق للقضاء وعلّمه اسلوب وکیفیه القضاء وأنّه إذا الحکم مذکورا فی الکتاب والقرآن فعلیک أن تقضی به، وإن لم تفهم الحکم من القرآن علیک بالاستفاده من سنّه النبی صلی الله علیه و آله ، فإذالم یکن فی سنّه النبی فاجتهد برأیک(۵) ، وطبقا لهذا النقل التاریخی ولماذکره هذا الکاتب من أهل السنّه (علی حسن عبدالقادر المصری) فإنّ

۱- سوره النجم،الآیه ۳ و ۴.

۲- سوره الحشر، الآیه ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضی. ح۹.

۴- اکمال الدین، الصدوق رحمه الله ، ص ۴۸۲ - وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۱، ح۱۱.

۵- النظره العامه فی تاریخ الفقه الإسلامی، ص ۲۱۵.

منشأ الاجتهاد يمتد إلى زمان عمر، فالعمل بالقياس بعد الشيطان ينسب فى تاريخ الإسلام إلى عمر، وعلى هذا الأساس فالعمل بالرأى والقياس لدى العامه بدأ بعد رحله رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، غايه الأمر أنّ ذروه العمل بالرأى والقياس تحقق فى زمان خلفاء بنى عباس.

وأمّا المقصود من العمل بالرأى، فإنّ أصحاب الرأى والقياس لم يطرحوا تعريفا محددا للرأى وما هو المقصود من الرأى الوارد فى كلمات الفقهاء؟ هل يعنى العمل بالرأى بذلك المعنى اللغوى أو أنّ العمل بالرأى هو الرأى والاجتهاد والقياس الشخصى، أو المقصود من العمل بالرأى هو

القياس والاستحسانات الشخصيه، فهذا ما لم يتضح من كلامهم.

ويذكر ابن القيم، وهو أحد علماء أهل السنّه، فى معنى العمل بالرأى مايلى: «العمل بالرأى يعنى أن يتأمل الشخص فى مسأله معينه أو حكم معين ويفكر بها وعندما يتبيّن لقلبه وجه الصواب فيها فعليه العمل به هذاهو معنى العمل بالرأى» وقد ورد هذا التعريف للعمل بالرأى لابن القيم فى كتاب تاريخ التشريع الإسلامى، ص٩۴.

وأمّا الكاتب المصرى أحمد أمين، فقد ذكر فى كتابه المعروف «التكامل فى الإسلام»، تعريف الرأيبأنّه العمل بالقياس وبالرأى وبنظرالشخص، أى أنّ الشخص الذى يعمل بالقياس والذى يعمل برأيه الشخصى فهو العمل بالرأى، وعلى أيه حال فإنّ مدرسه العمل بالرأى

وأصحاب القياس قد بلغت ذروتها فى عصر الخلفاء العباسيين فى العراق وكانت تقع فى مقابل مدرسه أصحاب الحديث والظاهر، وهى المدرسه

التى كان لها أتباع من الحجازيين.

ومن جمله الأدله التى يوردها أهل السنّه وأصحاب العمل بالقياس لاثبات صحه العمل بالرأى والقياس، الحديث المعروف لمعاذ بن جبل،فعندما أرسل رسول اللّه صلى الله عليه و آله معاذ للقضاء إلى اليمن قال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله : كيف تقضى فيهم؟ قال: بكتاب اللّه، فقال له رسول اللّه: إذا لم يكن

ذلك فی کتاب اللّه فکیف تقضی بینهم؟ قال معاذ: بسنّه رسول اللّه، فقال رسول اللّه: إذا لم تجده فی السنّه، فقال معاذ: أجتهد برأيی - هذا الحدیث یبیّن جواز العمل بالرأی، ویقول فی آخر الحدیث - فضرب رسول اللّه صلی الله علیه و آله علی صدره وقال: الحمد للّه الذی وفق رسول رسول اللّه لما یرضی اللّه ورسول اللّه(۱) .

فعندما قال معاذ: إذا لم أجده فی کتاب اللّه وسنّه نبیّه أجتهد برأيی، فإنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله أقره علی ذلک وحمد اللّه علی أنّ معاذ نال مثل هذا التوفیق بحیث إنّه إذا لم یجد الحکم فی کتاب اللّه وسنّه نبیّه فإنّه یعمل برأيه ویجتهد فی ذلک الحکم وقد رضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذلک. وقدأورد هذه الروایه الشوکانی فی «إرشاد الفحول»، ص۲۰۲. وهو من کتب أهل السنّه، و الغرض أنّ هذه الروایه تدلّ علی المطلوب لوجود کلمه الرأی فیها حیث قال معاذ: أجتهد برأيی. واستدل أصحاب الرأی والقیاس بروایه معاذ هذه کما وردت فی طرق العامه.

ولکنّ هذه الروایه یمکن المناقشه فیها من جهات حیث لا تدلّ علی حجّیه العمل بالرأی والقیاس لأنّه أولاً:إنّ هذه الروایه من روایات العامه ولم تنقل من طریق معتبر عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، بل نقلت لأغراض خاصه وتبریر أمر شخصی من خلال نسبته إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ومن أجل الاطلاع أکثر راجع الأصول العامه للفقه المقارن للسید محمد تقی الحکیم،ص۳۰۹، فهناک تلاحظ أنّ هذه الروایه لا تملک طریقا معتبرا.

ثانیا:إنّ علماء الحدیث وکتّاب المصادر الحدیثیه یشککون فی اسنادهذه الروایه عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، ولم یؤیدوا أنّ هذه الروایه صدرت عن

۱- دروس فی أصول الفقه، ص ۱۴۲.

النبی الأکرم صلی الله علیه و آله .

ثالثا:هـذه الروایه مضـطربه من حیث المتن، وأنّ هـذه الروایـات نقل عن طریق حارث بن عمرو وهو مجهول لا یـدری أحـد من هو... قـال البخـاری فی تـاریخه الأوسـط: لا یعرف الحارث إلاّ بهـذا و لا یصـحّ إذن خبر معاذسـندا ولا اعتبارا له(۱). واضطراب المتن فیها یبیّن أنّ هذه الروایه مجعوله

وموضوعه بعـد رحله رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ، فهـذه الروایه مشـکوکه من حیث السـند ولم توثق من قِبل کتّاب الحدیث وکذلک من حیث المتن واضـطرابه فلاقابلیه لها علی إثبات المطلوب، بل کذبه واضح لأنّ من المحال البیّن أن یکون اللّه تعالی یقول: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیتُ لَکُمُ الْاءِسْلاَمَ دِینا...»(۲) .

وقال تعالی: «مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ إِلَی رَبِّهِمْ یُحْشَرُونَ»(۳)

وقال تعالی: «تِبْیَانا لِکُلِّ شَیْءٍ وَهُدیً وَرَحْمَهً وَبُشْرَی لِلْمُسْلِمِینَ»(۴) . ثم یقول رسول اللّه صـلی الله علیه و آله إنّه ینزل فی الدیانه مـا لاـ یوجـد فی القرآن ومن المحـال الـبیّن أن یقول اللّه تعـالی لرسوله صـلی الله علیه و آله : «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ»(۵) .

ثم من المحال الممتنع أن یقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله : فاتخذالناس رؤوسا جهّالاً فافتوا بالرأی فضلّوا وأضلّوا.

مضافا إلی أنّ استقاضه الأحادیث عن أهل البیت علیهم السلام فی عصر تلک

۱- دروس فی أصول الفقه، ص ۱۴۲ محمّد حسین الاشکنانی.

۲- سوره المائده، الآیه ۳.

۳- سوره الانعام،الآیه ۳۸.

۴- سوره النحل، الآیه ۸۹.

۵- سوره النحل،الآیه ۴۳ و ۴۴.

المعركه لتأكـد كمـال الشـريعه ووجود البيـان الشـرعى الكـافى لكل الأحكام متمثّلًا بالكتاب والسنّه النبويه وأقوال الأئمّه عليهم السلام ونذكر هنا جمله من الأحاديث:

أ – عن الإمام الصادق عليه السـلام أنّه قال: «إنّ اللّه تبارك وتعالى أنزل فى القرآن تبيان كل شـيء حتى واللّه ما ترك اللّه شـيئا يحتاج إليه العباد...»(١) .

ب – وعنه عليه السلام أيضا أنّه قال: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنّه»(٢) .

ج – وعنـه عليه السـلام أيضـا أنّه قـال: «مـا من أمر يختلـف فيه اثنـان إلاّـ وله أصـلٌ فى كتـاب اللّه عزّوجـلّ ولكن لاـ تبلغه عقل الرجال»(٣) .

د عن الإمام موسـى بن جعفر الكاظم عليه السـلام سئل: أكل شيء فى كتاب اللّه وسنّه نبيّه صلى الله عليه و آله ؟ أو يقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء فى كتاب اللّه وسنّه نبيّه صلى الله عليه و آله »(۴) .

ه- – عن الإمـام الصـادق عليه السـلام أنّه قـال وهو يصف الجـامعه: «فيهـا كـل حلاـل وحرام وكل شـيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش فى الخدش...»(۵) .

النتيجه إثبات مشروعيه القياس بخبر المعاذ وبغيره يضـحك الثكلى،إذن ليس فيه ولا فى غيره للقياس أثر لا بـدليل ولا بنص ولا للرأى أيضا،لأنّ روايه معاذ موضوعه وضعيفه بالوضوح ومخالفه للكتاب والسنّه.

على أيّه حال فربّما كان فى زمن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله لم يعتنى بحـديثه الشـريف وكمثال على ذلك عـدم اعتناء عمر بكلام رسول للّه صلى الله عليه و آله فى حياته

١- أصول الكافى، ج١، ص ۵٩، ح١.

٢- المصدر السابق، ص ۵٩، ح۴.

٣- المصدر السابق، ص ۶٠، ح۶.

۴- أصول الكافى، ج١، ص ۶٢، ح ١٠.

۵- المصدر السابق، ص ٢٣٩، ح١.

عندما قال النبی: «ءاتونی بدواه وکتف لأکتب لکم کتابا لن تضلّوا بعده أبدا»،فلم یعتن عمر بکلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقال: «إنّ النبی قد غلب علیه الوجع وعندکم القرآن وحسبنا کتاب اللّه»(۱) وهذه الروایه من الروایات الصحیحه لدی أهل السنّه وتبیّن بوضوح عدم اعتناء عمر بکلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله وأحادیثه.

ویقول الغزالی فی «سرّ العالمین»: «ولمّا مات رسول اللّه قال قبل وفاته (ءاتونی بدواه وبیاض لازیل عنکم إشکال الأمر واذکر لکم من المستحق لها بعدی) قال عمر: دعو الرجل فإنّه لیهجر، وقیل، یهذو»(۲) .

وکذلک نقل عن أبی بکر أنّه جمع الناس بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقال لهم:

إنّکم تکثرون الحدیث عن رسول اللّه وتختلفون فیه، وهذه الأحادیث تؤدی إلی اختلاف الناس وقال: «فلا تحدثوا عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله شیئا فمن سألکم فقولوا بیننا وبینکم کتاب اللّه فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه»(۳)

وهذا الروایه تدلّ علی أنّ أبا بکر قد نهی أهل المدینه عن نقل الأحادیث عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، وقد غفل عن أنّ القرآن بدوره یحتاج إلی تفسیر الإمام المعصوم.

وکان عمر یقول للأشخاص الذین یرسلهم إلی البلاد الإسلامیه مثل شریح القاضی الذی أرسله إلی العراق لأمر القضاء یقول: لا تحدثوا الناس

۱- ورد هذا الحدیث فی صحیح البخاری من أهل السنّه، ج۱ و ج۴، وکذلک نقله أحمد بن حنبل فی مسنده، ج۱، ص ۳۲۵.
۲- سرّ العالمین، ص۲۱ المقاله الرابعه فی ترتیب الخلافه.
۳- تاریخ التشریع الإسلامی، ص ۹۱ - ۹۲.

عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله (۱) ، وقد حبس ثلاثه أشخاص من الذين كانوا يحدثون عن رسول اللّه كثيرا(۲) . وقد نقل ابن سعد فی طبقاته أنّ الناس جمعواأحاديث نبويه فی زمان عمر وأمر عمر باحراقها وقال لهم إنّ هذه الأحاديث مثل أحاديث أهل الكتاب واليهود، وقال عمر: مثناه كمثناه

أهل الكتاب. أی أنّ الأحاديث التی تنقلوها عن النبی تشبه أحاديث أهل الكتاب (اليهود والنصاری) وأمر باحراقها(۳)

وكيف كان ففی عصر الشيخين منع الناس من كتابه روايات النبی صلی الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام وكذلك التحدّث بها، وهذه الأمور تؤيد نظريه الاجتهادبالرأی،حيث إنّهم تحركوا علی مستوی العمل بالرأی والقياس منذ رحيل النبی الأكرم صلی الله عليه و آله غايه الأمر أنّ العمل بالرأی والقياس قد بلغ الذروه فی عصر العباسيين.

وبعد عصر إمامه سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام حيث كانت الحكومه الأمويه قد بلغت أوج القدره والسلطه فی عام ۱۰۰ للهجره وبعد شهاده الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام وعندما انتهت حكومه بنی أميه وحلت محلهاحكومه بنی العباس ازدهر العمل بالقياس فی القرن الثانی الهجری (حدود ۱۵۰ ه- ق) بين العلماء، ومن جمله العلماء الذين شددوا علی العمل بالرأی والقياس «أبو حنيفه وأتباعه» الذين لم يهتموا بالأحاديث النبويه ورجحوا العمل بالقياس(۴) .

وقد ذكر فی كتاب تاريخ بغداد عن يوسف ابن اسباط، إنّ أبا حنيفه

۱- المصدر السابق.

۲- طبقات الحفاظ الذهبی، ج۱، ص ۷.

۳- الطبقات الكبری، لابن سعد، ج۵، ص ۱۴۰.

۴- مقدمه ابن خلدون، ص ۳۷.

عمل بالقیاس فی مورد سهم الخیل من غنائم الحرب، ولم یعمل بحدیث رسول اللّه صلی الله علیه و آله الذی حکم للمجاهد الراجل بسهم واحد وللفارس بسهمین،وهکذا نری أنّ أبی حنیفه – وفق هذا الکلام – لم یعتن بأکثر من أربعمائه الحدیث عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله وفضلّ العمل بالقیاس فیها ومن ذلک فی موردسهم الفارس وقال: «أنا لا أجعل سهم بهیمه أکثر من سهم المؤمنین» وفی مسأله غنیمه الجهاد نری أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله وضع سهم للراجل وسهمین للفارس من الغنیمه ولکنّ أبا حنیفه عمل علی تحریف هذا الحدیث کماتقدّم، وقرر أنّ سهم الفارس مثل سهم المجاهد الراجل أی سهم واحد لکل منهما.

وکذلک عمل علی تحریف الحکم الشرعی فی روایه أخری حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «البیعان بالخیار ما لم یفترقا»وهذه الروایه تبیّن خیارالمعامله فی مجلس البیع وهی من جمله الأدله علی خیار المجلس،ولکنّ أباحنیفه قال: «إذا وجب البیع فلا خیار»(۱) . أی حتی لو لم یفترق المتعاملان من مجلس البیع واجتهد برأیه فی هذه المسأله فی مقابل نص رسول اللّه صلی الله علیه و آله الذی قال: «البیعان بالخیار ما لم

یفترقا»(۲) .

وقد کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله عندما یتوجه فی سفره یقرع بین نسائه وتخرج القرعه باسم الزوجه التی یأخذها معه فی سفره، وقد عمل أصحاب النبی أیضا بهذا الأمر ولکنّ أبا حینفه اعتبر القرعه کالقمار وقال: «القرعه قمار»(۳) والغرض أنّ أبا حنیفه أصحاب الرأی لم یکونوا یعتنون بأحادیث النبی صلی الله علیه و آله (۴) .

یقول ابن أبی جمیع: دخلت علی جعفر بن محمد علیه السلام أنا وابن أبی لیلاوأبو حنیفه، فقال الإمام علیه السلام لابن أبی لیلی: من هذا معک؟

قال ابن أبی لیلا: هذا رجل له تبصر ونفاذ فی أمر الدین.

۱- الرأی السدید فی الاجتهاد والتقلید، ص ۱۴.

۲- المصدر السابق.

۳- الرأی السدید فی الاجتهاد التقلید، ص ۱۴.

۴- تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۳۹.

قال الإمام عليه السلام : لعله يقيس أمر الدين برأيه.

وقد وردت هذه الروايه بالتفصيل فى كتاب عنايه الأصول فى شرح الكفايه .

ثمّ إنّ الإمام عليه السلام قال لأبى حنيفه: «يانعمان حدثنى أبى عن جدّى أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: أوّل من قاس برأيه ابليس. قال اللّه تعالى له: اسجدوا لآدم فقال الشيطان: أنا خير منه، خلقتنى من نار وخلقته من طين».

ثم قال الإمام عليه السلام : «فمن قاس الدين برأيه قرنه اللّه يوم القيامه بإبليس، لأنّه اتبعه بالقياس»(۱) .

وهكذا نرى طبقا لمضمون هذه الروايات أنّ الشخص الذى يعمل بالرأى والقياس يتحرك فى خط الشيطان وأنّ اللّه سيحشره مع ابليس لأنّ تابع ومريد له.

ثم قال له أبو جعفر عليه السلام كما فى روايه ابن بشرمه: «أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال أبو حنيفه: قتل النفس، قال الإمام عليه السلام : فإنّ اللّه عزّوجلّ قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا، إلاّ أربعه.

ومن جمله المسائل التى طرحها الإمام عليه السلام أنّه قال لأبى حنيفه: أيّهماأعظم الصلاه أو الصوم؟ قال أبوحنيفه: الصلاه.

قال الإمام عليه السلام : فما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاه؟ فكيف ويحك قم. وهذا يعنى أنّك عندما تقول إنّ الصلاه أفضل من الصوم فينبغى على الحائض أن تقضى صلاتها أيّام عادتها وقضاء الصلاه أولى من قضاء

۱- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ۳۲۹ نقلاً عن حليه الأولياء، ج ۳، ص ۱۹۷.

الصوم، إذا قلنا بجواز العمل بالرأى والقياس، والحال أنّ الحكم الشرعى ليس كذلك.

هنا نرى أنّ الإمام عليه السلام قام بتهديد أبى حنيفه تهديدا على المستوى المعنوى وقال له: ويحك قم، أى الويل لك فى قياسك فى الأحكام الإلهيّه وعملك برأيك فى حكم اللّه وقال: واتق اللّه ولا تقس الدين برأيك(۱) .

المهم أنّ الروايات الوارده عن الأئمّه الأطهار عليهم السلام التى تنهى عن العمل بالرأى والقياس والاستحسانات العقليه كثيره وتدلّ على أنّ هذه الأمورغير معتبره شرعا، وقد وتقدّم من الروايات قول الإمام: «إنّ دين اللّه لايصاب بالمقايس» و«السنّه إذا قيست محق الدين»إذن لا شك فى أنّ العمل بالقياس باطل شرعا وعقلاً، لأنّ العقل لا يجوز له تشريع الأحكام بل هوكاشف عن الحكم الإلهى وذلك فقط فى مورد إثبات وجود ملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وإلاّ فلا توجد ملازمه فى جميع الموارد بينهماوحينئذٍ لا يكون حكم العقل فى جميع الموارد دليلاً تعبديا.

قانون الملازمه:

إنّ الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع فى الجمله تكون فى سلسله علل الأحكام. مثلاً ورد فى الشريعه المقدّسه أنّ الغيبه حرام: «وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتا فَكَرِهْتُمُوهُ...»(۲) . فالغيبه على

أساس هذا البيان الشرعى ظلم للمغتاب، والظلم منهى عنه شرعا، وحينئذٍالمناط للحكم الشرعى فى هذا المورد والنهى عن الغيبه هو الظلم والاهانه للمغتاب.

ولو كانت حرمه الغيبه لشخص تختلف عن حرمه إهانته، وقد ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من أهان مسلما بشطر الكلام،جاء يوم القيامه مكتوب بين عينيه آيس من رحمه اللّه».

إذن فإهانه المؤمن بذاتها حرام ودليل ذلك غير دليل حرمه الغيبه،ولكن فى مسأله الغيبه نرى أنّ المناط والملاك فى هذا النهى الشرعى هوالظلم، ومن جهه أخرى يقول العقل أيضا الغيبه حرام لأنّها ظلم والظلم قبيح، وهذا الحكم العقلى فى هذا المورد يقع فى سلسله علل الأحكام

۱- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ۳۲۹ نقلاً عن حليه الأولياء، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲- سوره الحجرات، الآيه ۱۲.

الإلهيّه، بمعنى أنّ هذا الحكم العقلى بقبح الغيبه يشترك فى ملاك حرمه الغيبه شرعا وهو الظلم، فعندما يقول الشارع: الغيبه حرام، ويقول العقل:

الغيبه أمر قبيح، لأنّ الملاك فى ذلك الظلم، إذن فحكم العقل فى هذاالموارد واقع فى سلسله علل الأحكام الإلهيّه، وهنا يأتى قانون الملازمه،أنّ كل ما حكم به الشرع بحرمته وحكم بالعقل بقبحه وحرمته، وقعت الملازمه بينهما ويمكن القول هنا أنّ العقل فى هذا المورد فى استنباط الأحكام الإلهيّه يعتبر دليلاً شرعيا تعبديا، وإلاّ ففى الموارد التى يحكم العقل بحكم معين ويكون الملاك والمناط لحكم العقل غير الملاك لحكم الشرع، وبعباره أخرى: أن يكون حكم العقل واقعا فى سلسله معاليل الأحكام، فإنّ الملازمه بينهما غير تامه ولا يمكن القول أنّ حكم العقل هنايعتبر دليلاً تعبديا شرعيا. لاستحاله اللغويه والتسلسل.

صفوه الكلام:

أولاً:إنّ العمل بالرأى والقياس لا اعتبار له عقلاً، لأنّ العقل لا يمكنه تشريع الأحكام الإلهيّه بل هو كاشف ومدرك للأحكام وذلك فى موردوجود الملازمه المذكوره، وقانون الملازمه ليس كليا، بل يكون فى مواردإتحاد الملاك للحكم الشرعى مع ملاك الحكم العقلى، وحينئذٍ يكون للملازمه وجه، إذن ففى هذا المورد فإنّ العقل مدرك وكاشف لا مشرع للأحكام الإلهيّه لكى يتشرع العمل بالرأى والقياس.

ثانيا:إنّ العمل بالقياس حاله حال التمثيل المنطقى، بمعنى أنّه يوجدبحث فى المنطق باسم التمثيل، يعنى أنّ هذا الشىء مثل شىء آخر، ولكن لا توجد هناك ملازمه فى أنّ هذين الشيئين متشابهان من جميع الجهات،مثلاً عندما نقول أنّ زيد وعمرو متماثلان، ولكن هذا لا يعنى أنّ زيد يشبه عمرو من جميع الجهات حتى يقال بالقياس أحدهما مع الآخر.

ثالثا: إنّ التمثيل المنطقى أمر جزئى مفيد للظن فقط، والظن الحاصل من القياس لا دليل على حجيّته، وعلى فرض أنّ القياس أورث الظنّ أيضافلا دليل على اعتباره، وأمّا الظنون الخاصه مثل الظن الحاصل من ظواهرالكتاب والسنّه، والظن الحاصل من الأخبار والروايات المعتبره، والظن الحاصل من الإجماع كلها تملك دليلاً شرعيا معتبرا على التعبد بها، وأنّ الظن الحاصل من الشهره والظن الحاصل من القياس ليسا من الظنون

ص: ۴۵

الخاصه التی تملک دلیلاً علی اعتبارها شرعا.

رابعا:إنّ العقل لا یحیط علما بالواقع لکی یدرک مناطات الأحکام فیقول إنّ ملاک هذا الحکم موجود فی ذلک الحکم الآخر وحینئذٍ یکون حکمهما واحدا وتتمّ بذلک عملیه القیاس، وعلیه فإنّ مدرسه الرأی والقیاس لا تملک دلیلاً علی اعتبارها لا شرعا ولا عقلاً، فهی غیر حجّه

وبالتالی فهذا القول باطل ومردود بالبرهان والوجدان، إذن لیس للقیاس أثر لابدلیل ولا بنص ولا برأی.

خامسا:وفی مقابل مدرسه الرأی والقیاس هناک مدرسه الحدیث وأصحاب الظاهر ومرکزها الحجاز حیث یعملون بظواهر الحدیث النبوی وأقوال الصحابه والتابعین، والبعض من أتباع هذه المدرسه کداودمعروفون بالظاهریه والمراد، من أصحاب الحدیث فی مقابل أصحاب الرأی هو أنّهم لا یقبلون الحکم من غیر ظاهر الکتاب والسنّه ویعتقدون

ببطلان الرأی والفتوی به، وقد انتشرت هذه المدرسه إلی حدّ بحیث إنّ مدرسه الرأی والقیاس وأتباع أبی حنیفه وحتی تلمیذه الخاص حسن الشیبانی توجه من العراق إلی الحجاز وکتب کتابا یدعی «مقتضی الآثار»

حیث انتقد فی هذا الکتاب أصحاب الرأی والقیاس وکذلک انتقد أستاذه أبا حنیفه، وقد امتدت مدرسه المحدثین وأصحاب الظاهر إلی حدّ أنّهاأثّرت علی مدرسه أصحاب القیاس والرأی وهزمتها(۱) .

وفی هذا العصر أی عصر ظهور مدرسه الحدیث والظاهر برزت فتنه أخری وهی المباحثات الکلامیه والاعتقادیه بین المعتزله والأشاعره والتی تتضمن مشکله خلق القرآن وهل أنّ القرآن مخلوق أو قدیم، وهذاهو النزاع المعروف بین المتزله والأشاعره، وفی علم أصول الفقه وردهذا البحث تحت عنوان الکلام النفسی حیث یقول الأشاعره بالکلام النفسی وأنّ الکلام اللفظی حاکٍ عن الکلام النفسی والقول بقدم القرآن هو ما یبحث فی الجمله فی موضوع الإراده والطلب من المباحث الأصولیه.

۱- یرجع للتوضیح فی کتاب النظره العامه فی تاریخ الفقه الإسلامی، ص ۲۲۱ - ۲۲۲.

وقد ورد فی مبحث الإراده والطلب هذا السؤال: هل أنّ الإراده والطلب متحدان مصداقا ومفهوما کما هو مختار المرحوم الآخوندصاحب الکفایه، أو أنّ الإراده والطلب متغایران مصداقا ومفهوما؟

الأشاعره قالوا بهذه النظریه وأنّ الإراده غیر الطلب وذکروا عدّه أدله منهافیما یتصل بالأوامر الامتحانیه حیث لا یوجد إراده فیها، لأنّه لو کان هناک إراده فلا یمکن أن تنفک الإراده عن المراد فإذا کانت هناک إراده للمولی فی مورد الإراده الامتحانیه فیجب أن یتحقق المراد فی الخارج والحال أنّ المراد لا یتحقق، وهذا دلیل علی أنّ الإراده غیر الطلب، وأمّا فی مواردأوامر الامتحانیه فهناک طلب من المولی. ومن هنا ذهب الأشاعره إلی الکلام النفسی.

الکلام النفسی:

یعتقد الأشاعره بالکلام النفسی حتی فی القرآن، نقول: کیف تقولون أنّ القرآن قدیم؟ یقولون: إنّه فی ذات الباری تعالی، إنّ البحث الکلامی فی هذا المورد یرتبط بالبحث فی صفات بالباری تعالی وکونه متکلّما، فهل أنّ التکلّم من صفات الذات للباری تعالی أومن صفات الشأن؟ ذهب الأشاعره إلی أنّ التکلم من صفات الذات، ومن جهه أخری نری أنّ الکلام لفظ وأمر حادث ومتصرم الوجود، أی أنّ ماهیه الکلام اللفظی عباره عن «نَفَس» وعندما یخرج هذا النفس إلی الخارج فی عملیه

التنفس یتبدل فی کل مرحله ومرتبه من مخارج الحروف إلی لفظ وکلام،وهذا التنفس هو المنشأ للکلام عندما یخرج النفس من خلال الحنجره لیوجب الألفاظ والکلمات، فهو حادث ومتصرم الوجود، فعندما یخرج الحرف الأول من مخرجه مثل «ح» وما لم یخرج هذا الحرف وما لم

یتصرم فلا تصل النوبه إلی الحرف اللاحق وهو «ر» أو «ط» وعندمایکون الکلام اللفظی أمرا حادثا وأنّ اللّه تبارک وتعالی بسیط وواجب الوجود فلا یمکن أن یکون متصفا بالکلام اللفظی والأمر المتصرم الوجود حیث ینعدم اللفظ الأول لینوجد اللفظ اللاحق، ومن جهه أخری

أنّ اللّه تعالی متکلّم وله کلام لفظی وهو القرآن القدیم والموجود فی نفس ذات الباری تعالی، وهذا الکلام النفسی فی ذات الباری تعالی هو المنشأ للکلام اللفظی، والکلام اللفظی یحکی عن ذلک الکلام النفسی.

وحینئذٍ نصل إلی مسأله الطلب والإراده، الإراده الحقیقیه کلام نفسی وهذه الإراده الحقیقیه والکلام النفسی هی المنشأ للإراده الإنشائیه والکلام اللفظی، والکلام اللفظی یحکی عن ذلک الکلام النفسی القدیم،والطلب الحقیقی کلام نفسی، والزجر الحقیقی فی دائره النواهی کلام نفسی أیضا، وهذا الکلام النفسی وهو الزجر الحقیقی الذی یقع فی دائره النواهی هو المنشأ للزجر الإنشائی، والنهی اللفظی یحکی عن النهی أو

الزجر الحقیقی والذی یسمی عند الأشاعره بالکلام النفسی.

وهـذا البحث هو بحث اعتقـادی وکلامی، ومن ذلـک یری البعض تسـمیه علم الکلام بهـذا الاسم کما هو مبیّن فی محلّه، وقد ذکرنا بتوفیق اللّه فی بحث الإراده والطلب هذا الموضوع بالتفصیل وإنّ اسم علم الکلام نشأ من هذا البحث الفلسفی والعقلی بین المعتزله والأشاعره، فالمعتزله وهم أتباع واصل بن عطاء، والأشاعره وهم أتباع أبی الحسن الأشعری بحثوا فی مسأله أنّ اللّه تعالی متکلّم وهـل أنّ التکلّم من صـفات الـذات أو من صـفات الفعـل؟ وبحثوا فی هـذا المورد وفی هـذه المسأله ومن ذلک نشأ علم الکلام، وعلم الکلام یبحث فی أصول الدین وأحوال المبدأ والمعاد الثواب والعقاب.

النتیجه:إنّ الأشـاعره قـالوا بالکلام النفسـی کمـا تقـدّم بیـانه، وأنّ ذلک الکلام النفسـی هو المنشأ لهـذا الکلام اللفظی، والکلام اللفظی یحکی عن ذلک الکلام النفسـی، وقـد اسـتدلوا لذلک بعدّه أدله مذکوره فی بحث الإراده والطلب فی علم الأصول وقد ثبت بطلانها.

بطلان الکلام النفسی:

أولاًـ إنّ الکلام النفسی باطل بالوجـدان لأنّ الأشاعره یرون أنّ الطلب وهو الکلام النفسـی غیر العلم والإراده، لأنّهم یقولون: إنّ الطلب غیرالإراده ویسـتدلون لـذلک بـأنّ الأوامر الامتحانیه لیست فیها إراده مع وجودطلب المولی، ولکن عنـدما یراجع الإنسان وجدانه فإنّه لا یری فی وجدان نفسه شیئا غیر العلم والإراده والتمنی والترجی، وهو الطلب الذی یسـمی بالکلام النفسی وأنّه غیر الإراده، فبالوجدان لا وجود فی الإنسان طلب غیر الإراده والعلم، نعم، إنّ مبدأ الکلام بحاجه إلی تصور، وهو شیء آخر ولا ربط له بالکلام النفسی، إذن فما یقال بأنّ الإنسان یوجد فی نفسه طلب غیر الإراده منتفی بالوجدان.

ثانیا:إنّ الکلام النفسـی باطل بالبرهان أیضا، لأنّ مقتضـی أدله إثبات توحیـد الذات المقدّسه هو أنّ واجب الوجود بالذات واحد وأنّ تعددالمبدأ محال، «وَلَو کَانَ فِیهما آلِههٌ إلاّ اللّه لَفَسَدَتا»وحینئذٍ إذا قلنا بالکلام

النفسی وأنّ هذا الکلام النفسی قدیم فإنّ ذلک یستلزم تعدد القدماء تعددالمبدأ باطل بالبرهان وأنّه شرک بالذات وغیر ممکن، وعلیه فنظریه الأشاعره باطله بالوجدان والبرهان، ونکتفی فی هذا المورد بالإشاره فقط لأنّ المسأله هذه خارجه عن محل البحث فلیطلب فی موطنه.

أمّا مدرسه أصحاب الحدیث والظاهر الذین یرون حجیه قول وروایه الصحابه والتابعین فبطلانها واضح، لأنّ الصحابی غیر معصوم ویقترن کلامه بالخطأ والاشتباه،ولا شک أنّ جمیع أصحاب رسول اللّه صلی الله علیه و آله غیرالأئمّه المعصومین علیهم السلام لیسوا بمعصومین، وعندما لا یکونون معصومین فإنّ کلامهم سیقترن بالاشتباه ولا یمکن القول إنّ الروایه التی ینقلها الصحابی غیر المعصوم حجّه ومطابقه للواقع لوجود احتمال الخطأ وخلاف الواقع فی موردها.

وببیان آخر إنّ ما هو حجّه بالنسبه لنا هو فعل وقول وتقریر المعصوم لا فعل وقول وتقریر الصحابه والتابعین ما لم یتنه إلی بیان المعصوم، لأنّ قول غیر المعصوم مقترن باحتمال الخطأ وخلاف الواقع، إذن لیس بحجه شرعا وعقلاً.

قال اللّه تبارک وتعالی «لَقَدْ مَنَّ اللّه ُعَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمْ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَهَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ»(۱)

ص: ۴۹

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

الفصل الثانی: بیان القواعـد الکلیه للأحکام الشـرعیه الوارده فی الکتاب و...ومشـروعیه مـدرسه الاجتها وهـذه مقوله الإخباریین

اشاره

تقـدم سابقـا أنّ الإمـام المعصوم علیه السـلام عـالم بالأحکـام الإلـهیّه بـالعلم الحضوری وعـالم بالواقع وأن اطلاق کلمه الاجتهاد والمجتهد علی شـخص الإمام المعصوم علیه السـلام وعلی علمه باطل ولا مورد له، وبشـهاده تاریخ الإسلام أنّه لا أحد من الأئمّه المعصومین علیهم السـلام درس فی مدرسه بشـریه، ولم یتتلمذوا علی ید بشـر أو مدرسه بشریه وحالهم حال رسول اللّه صلی الله علیه و آله الـذی لم یـدرس عنـد أحـد قط، ولکنّه کان یملک علما لـدُّنیا وحضوریا بالأحکام الإلهیّه فما تصـرح به الآیه وتقول: «وَإِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ عَلِیمٍ»(۱) وهنـا بحث تفسـیری فی هل أنّ هـذا العلم اللـدنی الإلهی الـذی یسـمی بالوحی والقرآن، قـد نزل علی رسول اللّه صـلی الله علیه و آله بواسـطه ملـک، أو أنّ مقام رساله ونبوه رسول اللّه صـلی الله علیه و آله قد تسامت وارتفعت وازداد مقامه ومنزلته المعنویه إلی درجه أنّه أصـبح یملک القابلیه واللیاقه لإسـتقبال الوحی الإلهی بدون واسطه الملـک؟ وهـذا بحث یسـتحق الـدراسه والتمعن ولکنّ نتیجته واحـده وهی أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله کـان یملـک علما حضوریا ولدنیابالأحکام والحقائق الواقعیه عن طریق الوحی الإلهی.

وهکـذا بالنسـبه للأـئمّه علیهم السـلام فـإنّهم یعلمون بالأشـیاء والأحکـام بالعلم الحضوری بواسـطه الإلهام الإلهی، وکما أنّ مقام إمامتهم لیس أمرا

۱- سوره النمل، الآیه ۶.

اجتهاديا ولا يمكن لأحد بواسطه الرياضه النفسانيه وتحصيل العلم والاجتهاد الوصول لمقام الإمامه، فالإمامه عهد اللّه والهديه السماويه، وأنّ اللّه تعالى يعلم بمقتضى علمه الأزلى من هو الشخص الذى له القابليه للتصدى لمقام الإمامه ومن لا يملك مثل هذه القابليه، ويعلم الأشخاص الذين لهم اللياقه للتصدى لهذا العهد الإلهى ومقام الإمامه، والقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقه ويقول: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُلِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(۱) . وكذلك ما ورد فى سوره الأنعام فى قوله تعالى: «اللّه ُ

أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...»(۲) .

الغرض إنّ اطلاق كلمه الاجتهاد بالنسبه لعلم المعصوم باطل، لأنّه لامعنى لكلمه الاجتهاد فى مورد العلم الحضورى واللدنّى، غايه الأمر أنّ أرباب الوحى والعصمه عليهم السلام قد أيّدوا مدرسه الاستنباط والاجتهاد بشروط معينه وأنّ الأئمّه الهداه قد أرشدوا فقهاء الشيعه لاستنباط الأحكام من الأدله الشرعيه وكيفيه استنباط الأحكام الإلهيّه من الكتاب والسنّه وبالتالى بيانها للناس.

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:

إنّ العلم الاجتهادى واجتهاد الفقهاء فى بيان الأحكام قد وقع مورد

تأييد الإمام المعصوم عليه السلام وإمضائه بشروط وكيفيات خاصه، وفى هذاالمورد هناك روايات متعدده فى هذا الشأن، منها ما ورد عن الإمام

الرضا عليه السلام حيث قال:«علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع»(۳) .

وعن محمّد بن إدريس فى آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»(۴).

فالأئمّه عليهم السلام يبيّنون كليات وحقائق الأحكام ولكنّ تطبيق هذه الكليات على الجزئيات يتمّ من خلال منهجيّه الاجتهاد الصحيح، إذن فالاجتهاد

۱- سوره الأحزاب، الآيه ۳۳.

۲- سوره الأنعام، الآيه ۱۲۴.

۳- وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۰ - ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۲.

۴- وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۱.

المستند إلی الحجّه والدلیل الشرعی المعتبر صحیح وهو ما یملک مستندات ومدارک معتبره شرعا والتی تسمی فی علم الأصول بالامارات والطرق الشرعیه، ففی مورد لا یکون هنا علم وجدانی بالحکم وقد ثبت الحکم بواسطه الامارات الشرعیه فإنّه یکون مورد قبول المعصوم والشارع المقدّس، ولکنّ الکلام فی أنّه: ما مقصود من الحجّه.

بالنسبه للقرآن الکریم وهو الأساس والأصل للأحکام الإلهیّه فإنّ حجیّته ذاتیه، لأنّه کلام اللّه تعالی والوحی الإلهی، وحتی الروایات فی مقابل القرآن لا تملک حجّیه ذاتیه، فروایات المعصوم عند مقارنتهابالقرآن فإنّ حجیتها بالعرض وقد ورد هذا المعنی فی روایات متعدده عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسائر الأئمّه المعصومین علیهم السلام بأنّ إذا وردت علیکم روایه وشککتم بأنّ هذه الروایه صادره عن المعصوم أم لا، فاعرضوها علی القرآن، فإن کانت موافقه للقرآن فاعملوا بها وإلاّ فاضربوها علی الجدار،لأنّ الروایه المخالفه للقرآن لا یمکن أن تصدر من المعصوم، والنتیجه لهذاالکلام أنّه فی مقام الشک فی حجّیه الأخبار والروایات فملاک الحجیّه هوعرض هذه الروایات علی القرآن والمعیار هو موافقه الروایه للقرآن، وهذاالمعنی یؤید ما تقدم من أنّ حجیه القرآن ذاتیه والمعیار والملاک لحجّیه الأخبار والروایات هو القرآن الکریم، حیث تعرض الأخبار والروایات علی القرآن فإنّ کانت موافقه له فإنّها مقبوله وحجّه وإلاّ فینبغی ضربهاعلی الجدار. وحتی النبی الأکرم صلی الله علیه و آله حذّر الناس فی حیاته من الکذّابین

علیه حیث یقول صلی الله علیه و آله فی حجّه الوداع:

«قد کثرت علیَّ الکذابه ویستکثّر، فمن کذّب علیَّ متعمدا فلیتبوء مقعده من النار فإذا أتاکم الحدیث فاعرضوه علی کتاب اللّه وسنتی، فما وافق الکتاب وسنتی فخذوا به وما خالف کتاب اللّه وسنتی فلا تأخذوا به»(۱) .

جمع الجوامع:

إنّ القرآن الکریم یعدّ جمع الجوامع وکتاب التکوین والتدوین الإلهی،لأنّ عالم التکوین مهما کان فهو ظهور الذات والصفات الإلهیّه وفعل الحق

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲۲۵.

تعالی، وفی القرآن الکریم تتجلی الذات والصفات الإلهیّه وفعل الحق تعالی فی هذا الکلام الإلهی.

لقـد بیّن القرآن الکریم أحکاما وتعالیم فی موارد مصیر الإنسان وأحکام الحلال والحرام وما یساهم فی هـدایه الإنسان وترتیب وتنظیم معاشه ومعاده وبذلک یتسنی له السیر فی طریق التکامل الإلهی والمعنوی،وتلک الأحکام واجبه الامتثال عقلاً وشرعا، إلاّ فی موارد خـاصه ممّـا لا یـتبیّن فیهـا الحکم للأفراد العـادیین بمعنی أنّ الشـخص العادی وغیرالمعصوم تکون له تلک الآیات من المتشابهـات فی القرآن الکریم، وهنـایجب علی الإنسـان التوقف والاحتیـاط لأنّ هـذه الآیه من المتشابهات ولایتبیّن منها الحکم الشـرعی بشـکل واضـح للإنسان العادی، ومادام الحکم مجملاً فالعقل یحکم بوجوب التوقف والاحتیاط، وقد بحثت هذه النقطه فی الجزء الثالث من مقـدمه التفسـیر التحلیل للقرآن الکریم فی مسأله التأویل والمتشابه، والظاهر والنص والمجمل، وطرح هناک هذا السؤال:

هـل أنّ الآیات المتشابهه فی القرآن متشابهه بالـذات أو بالعرض، بمعنی هل أنّ التشابه وغموض المعنی فی الآیات المتشابهه هو ذاتی لهذه الآیات أو لأمر طاری ء علیها؟

الجواب:إنّ التشـابه فی الآیات المتشابهه طاری ء علیها وبالعرض لابالـذات، والآیات المحکمات فی القرآن الکریم تفسـر الآیات المتشابهـات أو یسـتفید الإنسـان من روایات المعصومین علیهم السـلام فی حلّ هـذا التشابه العرضـی، إذن فهـذه الآیات متشابهه بالعرض وبعد بیان الآیات المحکمه أوبعد تفسیر المعصوم علیه السلام تکون هذه الآیات المتشابهه بالعرض من المحکمات.

والحاصـل أنّ القرآن الکریم بیـان لهـدایه الإنسان فی خط الکمال والهـدایه والسـعاده من خلال بیان أحکام الحلال والحرام فی حیاه الإنسان، ومن هنا فهو حجّه من جمیع الجهات والتمسک به یقود الإنسان لتحقیق السعاده فی الدنیا والآخره.

الطرق والامارات الشرعیه:

إنّ اسـتنباط الأحکام الشـرعیه لابـدّ أن یکون مسـتندا علی الحجّه الشـرعیه ومورد تأییـد الشارع وفی هذه الصوره یکون الاجتهاد صحیحا،أمّا ما هی الحجّه الشرعیه؟

الحجّه الشرعيه بنصّ منابع الأحكام على أربعه أقسام:

١ -القرآن الكريم هو حجّه بالذات وقد تقدّم بيانه.

٢ -الروايات فيما إذا كانت مستنده فى نقلها إلى الثقات من الرواه وكانت موثوقه الصدور من المعصوم عليه السلام فيمكن استنباط الأحكام الشرعيه من هذه الروايات، إنّما الكلام فى كيفيه إثبات حجّيه خبر الثقه أو خبر الموثوق الصدور عن المعصوم والاطمئنان بصدور تلك الروايات عن المعصومين، فمادمنا لم نحرز وثوق صدور تلك الروايات عن المعصوم أوأنّ ذلك الخبر ورد عن غير الثقه فلا سبيل لإثبات حجّيه الروايات، لأنّ اعتبار وحجّيه الروايات تختلف عن حجّيه القرآن الكريم، فحجّيه القرآن

الكريم أمر ذاتى وقطعى والقرآن بالضروره محفوظ من التحريف ولا ـيمكن عقلاًـ وشرعا أن تناله يد التحريف: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(١) . فعندما يكون اللّه تعالى هو الحافظ للقرآن فلا معنى أن تطاله يد التحريف والتشويه.

وإذا ظهر فى كلمات البعض أحيانا القول بتحريف القرآن فإنّ ذلك بسبب عدم التحقيق وعدم الالتفات إلى بعض الأمور أو بدافع سوء النيّه والخبث الباطنى تجاه القرآن.

وعندما يكون تحريف القرآن محالاًـ عقلًا وشرعا نفهم أنّ كل حكم ورد فى القرآن الكريم هو حجّه عقلًا وشرعا، لأنّ القرآن كلام اللّه وحجّيته ذاتيه، وهذا على خلاف الروايات التى وردت فى شأنها شبهه التحريف وقابله للتحريف ولاسيما مع تسلط خلفاء بنى أميه وبنى العباس

على الحكم واستلامهم زمام السلطه فى المجتمع الإسلامى وما أحاط بهم من الكذابين ووضاع حديث لتثبيت سلطنتهم وتحقيق مآربهم السياسيه والاجتماعيه، ولذلك برزت الكثير من الروايات الموضوعه فى تلك العصور، ومن هنا فالروايات إذا لكم تكن منقوله من ثقه أو لم تكن

١- سوره الحجرات، الآيه ٩.

موثوقه الصدور من المعصوم فهی لیست بحجّه، ومن أجل احراز وثوق صدور الروایات عن المعصوم لابدّ من احراز أربعه أمور، وإلّا إذا وردالخلل فی أحد هذه الأمور الأربعه أو كانت كلها غیر تامه فلا یمكن القول بحجّیه تلك الروایات.

شرائط حجّیه الروایات:

الأمر الأول:إصاله السند وأن یكون السند تاما، بمعنی یجب التحقیق فی الروایات من حیث سندها فإنّ كان ذلك الخبر متواترا فإنّه مفید للعلم وحجّیه العلم ذاتیه، وإذا كان الخبر خبر واحد فیحتاج إلی التحقیق فی سلسله سنده وینبغی علی الأقل أن یكون لدینا وثوقا واطمئنانا نفسیا بأنّ هذه الروایه صادره من إمام معصوم علیه السلام ، وإلّا فإنّ كانت إصاله السندمخدوشه وكان الخبر مشكوك الصدور عن المعصوم ففی هذه الصوره لایمكن القول بأنّ هذه الروایه خبر ثقه أو موثوقه الصدور عن المعصوم.

الأمر الثانی:اصاله الجهه فإذا كانت الروایه خبر ثقه من حیث السندوكانت موثوقه الصدور عن المعصوم ولكن بلحاظ جهه صدور الروایه لم تكن فی مقام بیان المراد الجدی والحكم الواقعی، فالإمام علیه السلام عندما أخبر بمضمون تلك الروایه إمّا أن یكون فی مقام التشریع كأن یقول «یحرم الغناء» فهنا ورد تشریع حرمه الغناء ولكن الإمام لم یكن فی مقام بیان خصوصیات هذا الحكم، أو أنّ الإمام كان فی مقام الامتحان أو التقیه،فصحیح أنّ هذه الروایه من حیث السند تامه وصادره من الإمام علیه السلام ولكن الإمام لم یكن فی مقام بیان جهه الحكم الواقعی والمراد الجدی الإلهی وكان فی مقام التقیه ولم یكن یملك حریه البیان والحكم الواقعی والمراد الجدی، فمثل هذه الروایه أیضا غیر حجّه.

الأمر الثالث:أن تكون الروایه لها ظهور فی المراد الجدی والحكم الواقعی، ولكنّ المراد من هذه الروایه لم یكن المعنی اللغوی للكلام أوالمراد الصوری والاستعمالی وإلّا فإنّ هذه الروایه التامه من حیث السندومن حیث جهه الصدور وبیان المراد الجدی، ولكن توجد قرینه علی خلاف الظاهر أو كان هناك ظهور فی المراد الاستعمالی والصوری فهذه الروایه أیضا لیست بحجّه.

الأمر الرابع:أن تكون الروایه لها ظهور فی المعنی المراد للشارع ولیس مجمله، وإلّا فإن كانت الروایه مجمله فهی غیر حجّه أیضا.

النتیجه:إنّ وثوق صدور الروایات وإثبات أنّه موثوقه الصدور عن الإمام

إنّما يثبت إذا ثبتت هذه الأمور الأربعه وإلاّ إذا لم يثبت أحد هذه الأمورالأربعه فلا يمكن القول بأنّ تلك الروايه حجّه شرعيه.

رساله العقل:

٣ - حكم العقل، وهو الدليل الشرعى الثالث، والعقل فى صوره توفرشروط الكاشفيه له عن الأحكام الشرعيه فإنّ حكم العقل حجّه بالذات، وقد ورد تأييد حجّيه العقل فى الآيات والروايات الشريفه، وقد وردت روايات متظافره تقرر بأنّ العقل يمثّل حجّه باطنيه إلهيّه: «ولِلّه على الناس حجّتين حجّه ظاهره وهى الأنبياء والرسل والأئمّه عليهم السلام وحجّه باطنه وهى العقل»(١) . وفى روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام : «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»(٢) .

والمراد من أنّ العقل حجّه إلهيّه وباطنيه وحجّه شرعيه فيما إذا كان كاشفا عن الحكم الشرعى، ومن جمله موارد حجّيه العقل، الاستلزامات العقليه، وحكم العقل تاره يكون استقلاليا وأخرى غير استقلالى.

أمّا الحكم الاستقلالى للعقل، فهو أن يدرك العقل الحكم سواء ورد بيان للشارع فى هذا الخصوص أم لم يرد بيان شرعى، من قبيل استحاله

اجتماع النقيضين والضدين فى الخارج، فسواء قال الشارع أيّها الناس إنّ اجتماع النقيضين محال، أو لم يقل الشارع بذلك فالعقل بالاستقلال يدرك استحاله اجتماع النقيضين، أو أنّ الواحد نصف الاثنين أو فى موردوجوب الطاعه للمولى الحقيقى، طبعا ليس فى مورد وجوب اطاعه الأنبياء والأولياء، ففى مورد وجوب اطاعه المولى الحقيقى وهو اللّه تعالى فإنّ العقل يدرك بالاستقلال بأنّ اطاعه المولى الحقيقى واجبه بلحاظ شكر المنعم أو من باب قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو بقاعده لزوم حق الطاعه، فإذا ورد فى هذا الخصوص حكم شرعى يقرر وجوب الطاعه من قبيل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّه َوَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...»، فهو حكم إرشادى.

وأمّا حكم العقل غير الاستقلالى، فيعنى أنّ العقل إنّما يستطيع الحكم

١- اصول الكافى، ج١، ص١۶ كتاب العقل والجهل، ح١١.

٢- المصدر السابق، ح ٣.

بشیء معین إذا کان الشارع قد بیّن هذا الشیء وبعد بیان الشارع یدرک العقل ذلک الحکم، وإلّا فمادام الشارع لم یبیّن شیئا فی خصوص ذلک المورد فإنّ العقل لا یتمکن من ابداء رأیه فی هذا المورد بشکل مستقل،وحکم العقل غیر الاستقلالی تاره لا یقع فی طریق إستنباط الحکم الشرعی من قبیل حکم العقل بوجوب اطاعه الأحکام الإلهیّه فمثل هذاالوجوب العقلی للإطاعه لا یتحقق منه الوجوب الشرعی للاطاعه لإنّ ذلک یستلزم اللغویه والتسلسل المحال.

وتاره أخری یقع حکم العقل غیر الاستقلالی فی طریق استنباط الحکم الشرعی، مثلاً- فی مورد وجوب المقدمّه أولاً- یقول الشارع: أیّها الناس تجب علیکم الصلاه وبعد بیان الشارع هذا یتحرک العقل للحکم بالملازمه بین ذی المقدّمه ووجوب المقدّمه لأنّه لا یستطیع المکلّف شرعا الإتیان بذی المقدّمه وهی الصلاه بدون الإتیان بالمقدمه.

إذن ففی هذا المورد نری حکم العقل بوجود ملازمه شرعیه بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب المقدّمه، فطبعا وجوب المقدّمه شرعی لاأن نقول بأنّ وجوب المقدّمه عقلی، وإلّا فهذا الوجوب العقلی للمقدّمه مفروغ عنه ولا أحد یبحث فی أنّه هل مقدمه الواجب واجبه عقلًا أو لا؟

لأنّه فی نظر العقل لا یمکن الإتیان بذی المقدّمه إلّا من خلال امتثال المقدّمه والاتیان بها، فالبحث فی الوجوب الشرعی للمقدمه وحینئذٍیکون وجوب المقدّمه شرعا کاشفا عن ذلک الدلیل العقلی.

إذن فأحد المدارک أو الحجج الشرعیه حکم العقل، وحکم العقل یتبیّن بصوره أوضح فی قاعده الملازمه، وعندما یحکم العقل فی مسأله من المسائل ویتحرک البعض لمخالفته فهو مستحق للعقوبه عقلًا وشرعا.

ونری فی القرآن الکریم آیات متعدده تؤید حکم العقل من قبیل: «أَفَلَایَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَی قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»(۱) . و«إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ»(۲) .

و«أَفَلَا یَنْظُرُونَ إِلَی الْإِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَی السَّمَاءِ کَیْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَی الْأَرْضِ کَیْفَ سُطِحَتْ»(۳). فهذه الموارد کلها تمثّل آیات

وعلائم للتوحید وعلی الإنسان أن یتأمل ویتدبر فیها «إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ»(۴) و«لَآیَاتٍ لِاولِی الْأَلْبَابِ»(۵) .

وفی خبر عن الإمام الصادق علیه السلام قال: «العقل دلیل المؤمن»(۶)

۱- سوره محمّد،الآیه ۲۴.

۲- سوره الرعد، الآیه ۴.

۳- سوره الغاشیه، الآیات ۱۷ إلی ۲۰.

۴- سوره الرعد، الآیه ۳.

۵- رسوه آل عمران، الآیه ۱۹۰.

۶- الکافی، ج۱، ص ۲۵ کتاب العقل والجهل، ح ۲۴.

وفی خبر آخر عنه علیه السلام قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان»(۱) .

وفی خبر هشام بن الحکم، عن موسی بن جعفر علیه السلام قال: «یاهشام إنّ للّه علی الناس حجتین حجّه ظاهره وحجّه باطنه فأمّا الظاهره فالرسل والأنبیاء والأئمّه وأمّا الباطنه فالعقول»(۲) .

وفی مقابل ذلک نری الأشخاص الذین یعرضون عن حکم العقل ولایتحرکون فی خط التفکیر والتدبر القرآن الکریم یذم هؤلاء ویقول: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّه ِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذِینَ لاَ یَعْقِلُونَ»(۳) و«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّه ِ الَّذِینَ کَفَرُوا فَهُمْ لاَ یُؤْمِنُونَ»(۴) . فنری أنّ القرآن الکریم وفی آیات عدیده

یؤکد علی حجّیه مدرکات العقل السلیم.

۴ - «مقوله الإجماع» غایه الأمر أنّ الإجماع الذی هو من الحجج الشرعیه هو الإجماع المحصل الذی یکشف عن قول المعصوم علیه السلام وإلاّ

۱- الکافی، ج۱، ص ۱۱ کتاب العقل والجهل، ح۳.

۲- المصدر السابق، ص۱۶، ح ۱۲

۳- سوره الأنفعال، الآیه ۲۲.

۴- سوره الأنفال، الآیه ۵۵.

فإنّ الإجماع بما هو إجماع لا موضوعيه له فى الحجج الشرعيه، لأنّه كماأنّ الفرد غير المعصوم ويمكن فى حقه الخطأ والحكم سهوا ونسيانا، فإنّ مجموع الأُمّه بدون المعصوم يمكن فى حقها الخطأ أيضا، لأنّ مجموعه الأمّه ليسوا سوى هؤلاء الأفراد، وعندما يكون كل فرد من الأُمّه ممكن الاشتباه والنسيان والخطأ فإنّ مجموع الأمّه المكوّنه من هؤلاء الأفراديمكن فى حقّها النسيان والخطأ والاشتباه أيضا، ولذلك فلا يكون قول مجموع الأمّه حجّه.

ومن هنا نرى بطلان القول بأنّ الإجماع له موضوعيه وهو حجّه بماهو إجماع، فلا يوجد مستند شرعى لحجيه الإجماع ولا مستند عقلى،ومختار الإماميه أنّ الإجماع حجّه فى الأحكام الشرعيه ومرادهم من ذلك طريقيه الإجماع، فالإجماع حجّه لا بما هو إجماع بل بما هو طريق وكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ، وفى الحقيقه أنّ الإجماع كما وردفى كلمات الأصوليين دليل على الحكم لا أنّه حكم شرعى، والحكم الشرعى هو بيان المعصوم وروايه المعصوم عليه السلام أمّا الإجماع فعلى فرض إثبات حجّيته فإنّه يكون دليلاً وكاشفا عن الحكم الشرعى وبيان المعصوم عليه السلام .

عدم حجّيه الإجماع المنقول:

وقد بحث علماء الإماميه وفقهاؤهم فى علم الأصول بالتفصيل مسأله حجّيه الإجماع المحصّل وأنّهم يقولون بحجّيته على سبيل الطريقيه والكاشفيه عن قول المعصوم.

أمّا بالنسبه للإجماع المنقول فلا يعتقدون بحجّيته، ويقول الشيخ الأنصارى رحمه الله فى الرسائل: إنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه علميه ولابحجّه تعبديه، أمّا كونه ليس بحجّه علميه لأنّ الإجماع مفيد للظن لا العلم الذى تكون حجّيته ذاتيه، وأمّا كونه ليس بحجّه تعبديه فلأنّ الإجماع المفيد للظن لا دليل لدينا على حجّيه هذا الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول، لأنّ الظنون الخاصه التى قام الدليل على حجّيّتها هى من قبيل الظن الخاص الحاصل من خبر الثقه والظن الحاصل من ظاهر الكتاب والظن الحاصل من سيره وبناء العقلاء التى لم يثبت الردع عنها.

وأمّا بالنسبه للظن الحاصل من الإجماع المنقول فلا دليل لدينا على اعتباره شرعا، ولا يوجد دليل مستقل على حجّيه الإجماع المنقول، فإذا

قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الظن الحاصل من الإجماع المنقول هو اطلاق أدله حجّيه خبر الواحد، فإنّ اطلاق دليل حجّيه خبر الواحد لا يشمل الإجماع المنقول، لأنّ حجّيه خبر الثقه تشمل الإخبار عن الحس، أى أنّ الراوى قد سمع بحسه الروايه والخبر عن الإمام المعصوم، فإذا كان هناك احتمال للكذب فيدفع هذا الاحتمال باصاله عدم كذب العادل، لأنّ الراوى حسب الفرض ثقه وعادل ولا- يكذب متعمدا وإلاّ فإذا لم يكن الراوى ثقه وعادلاً فلا يكون قوله حجّه، إذن فالمخبر الثقه لا يكذب متعمدا، واحتمال وجود الكذب مدفوع بأصاله عدم الكذب، وكذلك احتمال وقوع الخطأ فى نقله فهو أيضا مردود بأصاله عدم الخطأ، ولكنّ أدله حجّيه خبرالواحد لا تشمل الإخبار عن الحدس، ومن هنا فإنّ إجماع المنقول إخبارعن الحدس، لأنّ الناقل للإجماع المنقول يحدس أنّ قول الإمام عليه السلام موجود بين المجتمعين.

النتيجه: إنّ المجتهد إذا استنبط الأحكام الشرعيه من مداركها الشرعيه من ظاهر الكتاب والسنّه والعقل السليم والإجماع الكاشف عن قوله المعصوم فحكمه معتبر وحجّه، لأنّ مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وقع مورد إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام وإلاّ إذا لم يكن هذا الاستنباط موردتأييدوإمضاء المعصوم فليس بحجّه.

وعلى حدّ تعبير الفلاسفه: «كل ما بالعرض لابدّ أن ينتهى إلى مابالذات» فهنا حجّيه قول المجتهد لبيان الحكم الشرعى هى حجّه بالعرض لا بالذات، وأمّا قول المعصوم فهو على حدّ حجّه بالذات لأنّ بيان المعصوم للحكم الشرعى هو عين الواقع، وقد تقدّم أنّ اللازم العقلى للنبوه هو عصمه النبى صلى الله عليه و آله واللازم العقلى للإمامه هو عصمه الإمام عليه السلام ، لأنّ النبى أو الإمام لو لم يكن معصوما فلا- تكون الحجّه الإلهيّه تامه على البشر،لأنّه إذا لم يكن المخبر والمبيّن للحكم الإلهى معصوما فإنّ يحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه فى بيان الحكم الواقعى ويحتمل أن يكون هذا الحكم مخالفا للواقع، فحينئذٍ أشك فى هذا الكلام الذى قاله هل هو مطابق

للواقع؟ وهل أنّ هذا كلام يعتبر بيانا لحكم اللّه أم لا؟ ففى هذه الصوره التى يوجد الشك فى كلامه كيف تكون الحجّه الإلهيّه تامه على الناس؟

مضافا إلى أنّ اللّه تعالى قد أرسل الأنبياء وأيدهم بالوحى وجعل لهم أوصياء إلهيين لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، فلو لم يكن

ذلـك النـبى معصومـا فـإنّه لاـ يعرف الصـراط المسـتقيم الـواقعى ويمكن وقوعه فى الزيغ والخطأ، فكيف يسـتطيع من لاـ يعرف الصراط المستقيم الواقعى أن يدعو الناس إليه ويهديهم إلى الصراط المستقيم الواقعى؟

وعلى أيه حال فإنّ قول المجتهـد حجّه بالعرض ويجب أن ينتهى إلى ما هو بالـذات وهو بيان وتأييد المعصوم عليه السـلام الذى هو حجّه بالذات،فالإمام الصادق عليه السلام يعلم بالعلم الحضورى بحرمه الغناء ووجوب صلاه الجمعه وبيّن الحكم للناس، وهذا العلم بالحكم عين العلم بالواقع والحجّه الإلهيّه، وهنا نرى أنّ الإمام المعصوم عليه السلام يقول فيما يتصل بكلام وفتوى المجتهد: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حـديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم»(۱) ، ويقول القرآن الكريم أيضا: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۲) .

ولكن سـيأتى الكلاـم إن شـاء اللّه تعـالى حول هـذه الروايه الشـريفه والآيه المباركه لا يمكن الاسـتدلال بهما لإثبات حجّيه قول المجتهـد والفقيه، لأـنّ معنى أهـل العلم يختلف عن معنى أهـل الـذكر، فالآـيه لم تقل: «فسألوا أهل العلم إنّ كنتم لا تعلمون» بل قالت: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»

والمراد من أهل الذكر لغه وعرفا وكذلك بحسب ما ورد من الروايات فى هذا الشأن ليس أهل العلم و...

قال الإمام الصادق عليه السلام : «الذكر محمّد ونحن أهله المسؤولون»(۳)

محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسـين، صـفوان بن يحيى، عن العلاءبن رزين،عن محمّد بن مسـلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال (الراوى): إنّ مَن عنـدنايزعمون أنّ قول اللّه عزّوجلّ فاسألوا أهل الـذكر إن كنتم لا تعلمون،أنّهم اليهود والنصارى قال الإمام عليه السلام : «إذا يدعونكم إلى دينهم

قال، قال

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

۲- سوره النحل، الآيه ۴۳.

۳- اصول الكافى، ج۱، ص ۲۱۰، باب أهل الذكر، ح۲.

(الإمام): وأشار بيده إلى صدره نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»(۱) .

وسيجیء التحقيق حول آيه الذكر المباركه فی مورد أدله جواز التقليد إن شاء اللّه تعالی.

تاريخ الإجتهاد والتقليد:

إنّ الاجتهاد يعتبر عدلاً للتقليد والاحتياط وقسيما لهما، والإنسان بضروره حكم العقل مكلّف بالتكليف الإلهی، واشتغال الذمّه هذا يستدعی فراغ الذمه اليقينی حيث يتمكن الإنسان من خلال امتثال التكاليف الشرعيه العمل على افراغ ذمته من التكاليف الإلهيّه، وفی مورد يكون

للإنسان علم وجدانی بالتكليف فحكمه واضح فالعلم حجّه بالذات وحكمه كحكم من يعيش عصر حضور الإمام المعصوم فعندما يبيّن الإمام المعصوم حرمه الغناء، أو أنّ صلاه الجمعه واجبه وينهی عن المعامله التی فيها غش وغرر فالإنسان يحصل له من بيان المعصوم علم وجدانی

بالحكم الإلهی ويمتثل هذا التكليف المكشوف له بالعلم الوجدانی.

ولكن فی مورد عدم وجود العلم الوجدانی بالتكليف لدى المكلّف فالطريق الشرعی لعمل المكلّف وافراغ ذمته من التكليف ذكر فی الكتب الأصوليه ومن جمله هذه الطرق الشرعيه الاجتهاد، وقد ورد فی تعبيرات الفقهاء أنّ المكلّف على ثلاثه أقسام: إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلِّد.

يعنیأنّ الإنسان من أجل افراغ ذمته من التكليف الإلهی إمّا أن يكون مجتهدا أو يعمل بالاحتياط أو يكون مقلِّدا، وعليه فإنّ هذا الاجتهاد ليس حجّه تعينيه لأنّه يجوز العمل بغير الحكم الاجتهادی، وهو العمل بالاحتياط، أو بتقليد المجتهد الجامع للشرائط.

وفی عصر الإمامه الكبرى وعصر حضور الأئمّه المعصومين عليهم السلام فإنّ الأحكام الإلهيّه قد بُيّنت من قِبلهم للناس، وفی هذه الجهه تحرك الأئمّه عليهم السلام لبيان الأحكام على مستوى تربيه طلّاب وتلاميذ لمدرستهم حيث كان هؤلاء التلاميذ يسمعون الأحكام من الإمام المعصوم وينقلونهابتأييد الإمام وإذنه للمجتمع على شكل روايات وأحاديث ويفتون بها.

وقد نقل أبان بن تغلب وهو أحد تلاميذ وطلّاب الإمام الصادق عليه السلام ثلاثين ألف روايه، وكذلك نقل محمّد بن مسلم ثلاثين ألف روايه عن

۱- اُصول الكافی، ج۱، ص ۲۱۱، باب أهل الذكر، ح ۷.

الإمام محمّد الباقر عليه السلام وسته عشر ألف روايه عن الإمام الصادق عليه السلام ، وفى مدرسه الإمام الصادق عليه السلام الروائيه كان هناك أربعه آلاف محقق ومفسّر وحكيم ومتكلّم وفقيه من بلدان مختلفه كالعراق والحجاز والشام وخراسان من الذين درسوا عند الإمام الصادق عليه السلام وألّفوا بذلك الأصول الأربعمائه من دروس الإمام الصادق ثم جمعت هذه الأصول فى الكتب الأربعه: الكافى، والاستبصار، والتهذيب، ومن لا يحضره الفقيه، وتمّ نشرها فى المجتمع الإسلامى لتستفيد منها البشريه فى كافه أرجاء العالم،وأول شخص كتب كتابا فى علم الأصول هو تلميذ الإمام الصادق عليه السلام

هشام بن الحكم الذى توفى عام ۱۷۸ ه- ق(۱)

وأول من سلك مسلك الاجتهاد فى مورد الأحكام وكتب كتابا فى هذاالخصوص «تهذيب الشيعه» هو محمّد بن أحمد بن الجنيد الاسكافى وهومن مشايخ المفيد رحمه الله والمعاصر لأبى جعفر بن محمّد بن يعقوب الكلينى المتوفى فى عام ۳۲۹ ه- ق(۲)

على أيه حال فإنّ أصحاب الإمام عليه السلام كانوا يأخذون الروايات من الإمام ومن خلال استماعهم لدروس الإمام وينقلونها للناس بإذن الإمام،وبعدهم جاء فقهاء الإماميّه كالإسكافى، والشيخ المفيد، والمرتضى رحمهم الله و...

ونقلوا روايات الأئمّه عليهم السلام واستنبطوا الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنّه ومن حكم العقل وبيّنوها للناس.

حضور المعصوم عليه السلام :

ويمكن تقسيم حضور الأئمّه عليهم السلام إلى أربع مراحل:

المرحله الأولى:عصر الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام فالإمام بمقتضى آيه المباهله هو نفس رسول اللّه صلى الله عليه و آله تنزيلاً لا- أنّه نفسه تكوينيا وإلّافالنفس التكوينيه شخص صار تكوينا نفس شخص آخر ومحال ممتنع، وذلك فى قوله تعالى: «فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللّه ِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»(۳) .

۱- اصول الاستنباط ، ص ۳۲.

۲- الاسكافى المتوفى ۲۸۱ ه- ق، مقدمه تنقيح شرح عروه الوثقى، ج ۱، ص فا ض.

۳- سوره آل عمران، الآيه ۶۱.

فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام بمنزله نفس رسول اللّه

صلی الله علیه و آله وشخصه، بمعنی أنّ جمیع الکمالات والفضائل التی کانت لرسول اللّه صلی الله علیه و آله فإنّ

أمیر المؤمنین علیه السلام یملک هذه الفضائل والکمالات أیضا باستثناء مسأله النبوه حیث إنّها من مختصات شخص رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقد ورد فی حدیث المنزله أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «یاعلی أنت منّی بمنزله هارون من موسی إلّاأنّه لا نبی بعدی»(۱).

وقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :«أنا مدینه العلم وعلی بابها»(۲)وقال: «أنا دار الحکمه

وعلی بابها»(۳) ویقول البعض: إنّ المقصود من الحکمه الجنّه، أی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول: «أنا مدینه الحکمه أی الجنّه وعلی باب الجنّه» فإذا أراد شخص أن یدخل الجنّه فیجب علیه التمسک بولایه أمیرالمؤمنین علی علیه السلام وباب الجنّه.

وقال أمیرالمؤمنین علیه السلام : «علمنی رسول اللّه ألف باب من العلم یفتح لی من کل باب ألف باب»(۴) .

المهم أنّ الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام فی ذلک الوقت الذی یملک فیه العلم الإلهی اللدنّی، إلّا أنّه قد تربی عند رسول اللّه صلی الله علیه و آله وماکان رسول اللّه یملکه من الکمالات والفضائل العلمیه فقد بیّنها للإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام

فاجتمع العلم اللدنّی الإلهی وعلم رسول اللّه صلی الله علیه و آله لدیه، وقد مُنع من استلام أزمه أمور الإمامه فی عصره ولکنّ عمر بن الخطّاب کان عندما یواجه مشکله علمیه ومعضله عملیه یتوجه إلی الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام ویستوضح حلّهاوحکمها من الإمام وقد ورد فی تاریخ الإسلام أنّ عمر قال فی أکثر من

سبعین مرّه: «لولا علی لهلک عمر»(۵)

۱- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج ۱، ص ۲۹۲؛

۲- مسند حنبل، ج۱، ص ۱۷۴.

۳- المصدر السابق، ص ۲۴۸؛ صحیح الترمذی، ج۲، ص ۲۹۹.

۴- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج ۲، ص ۲۳۱ نقلاً عن تفسیر الکبیر، فخر الرازی.

۵- المصدر السابق، ج ۲، ص ۲۷۴.

ويقول ابن أبى الحديد فى الجزء الأول من شرح نهج البلاغه: لم يكن عمر هو الوحيد الذى كان يلجأ إلى أمير المؤمنين لحل مشاكله العلميه والعمليه بل إنّ عثمان أيضا كان يلجأ للإمام أميرالمؤمنين فى حلّ

المشاكل والمآزق التى تواجهه فى خلافته وقال عثمان فى موارد متعدده:«ولولا على لهلك عثمان».

إذن ففى عصر حضور هذا الإمام المعصوم الذى هو باب مدينه علم رسول اللّه صلى الله عليه و آله وباب مدينه الحكمه الإلهيّه والعالِم بالعلم الحضورى واللدنّى من اللّه تعالى، فإنّ الأحكام الشرعيه قد بيّنها الإمام لأصحابه

وتلاميذه مثل مالك الأشتر وسلمان وأبى ذر الذين تربوا فى مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، وكان الإمام الحسن والإمام الحسين عليهماالسلام إمامين

معصومين وهاديين للبشريه فى الدنيا والآخره قد تربوا كذلك فى مدرسه الإمام على بن أبى طالب وتخرجوا من جامعته مع كونهما يملكان العلم الحضورى واللدنى الإلهى، وهكذا انطلقا لهدايه وإمام المجتمع الإسلامى فى ذلك العصر.

يقول ابن عباس وهو من تلاميذ أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام ولمرّات عديده: «إنّ علمى فى مقابل علم أميرالمؤمنين كالقطره بالنسبه لسبعه أبحر»(١) . والحق كذلك لأنّ علم ابن عباس كيفما كان فهو علم تحصيلى

وعلم كسبى، وأمّا علم الأميرالمؤمنين عليه السلام فهو علم لدنّى وحضورى من اللّه، ونسبه العلم الحصولى إلى العلم الحضورى تساوى صفرا، والحقيقه أنّ هذا الإمام المعصوم عليه السلام كان قد أشار فى مسجد الكوفه إلى صدره المبارك أمام جمع من المسلمين وقال: «إنّ لهاهنا علما جمّا وما رأيت أحد يحمله»(٢) .

١- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج١.

٢- فضائل الخمسه، ج٢، ص ٢٣٣ نقلًا عن تاريخ البغدادى، ج۶، ص ٣٧٩.

وقوله علیه السلام لکمیل بن زیاد: «ألا أنّ هاهنا لعلما جمّا لو أصبت له حمله».

وقال أیضا: «سلونی قبل أن تفقدونی» فقام إلیه شخص یدعی ابن کواءفسأله عن الفاصله بین الأرض والسماء؟

قال الإمام علیه السلام : «مدّ البصر ودعوه المظلوم»(۱) . أی أنّک إذا قصدت من سؤالک السماء الظاهریه فالمسافه هو علی امتداد ما تراه العین الحدس،وأمّا إذا قصدت السماء المعنویه فالمسافه دعوه المظلوم، وهذا یعنی أنّ

دعاء المظلوم یتجاوز السماء الدنیویه والظاهریه ویصل إلی السماء المعنویه وهو عرش اللّه تعالی.

وکیف کان ففی عصر حضور الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام سواء کان فی عصر الخلفاء الثلاثه ولمدّه ۲۵ سنه کان الإمام قد أقصی من مقام الخلافه والإمامه الإلهیّه أم فی عصر استقرار إمامته وخلافته التی استغرقت أربع سنوات ونیفا وقد بیّن الإمام فی هذه المدّه الأحکام الإلهیّه، وفی الحقیقه أنّ کلمات الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام لیس فقط تعتبر مفتاحا مبینا للأحکام

الفقهیه بل تعتبر حلاًّ لجمیع المسائل العلمیه المختلفه وتمثّل علما لهدایه المجتمع الإسلامی فی ذلک العصر وکذلک المجتمع البشری العالمی،فمضافا إلی الخطب والأدعیه التی وردت عن أمیرالمؤمنین علیه السلام مثل دعاءکمیل، ودعاء الصباح، فإنّ نهج البلاغه یعتبر کتاب الوحید الذی لا یختص بالماضی ولا بالحاضر بل یمتد إلی جمیع العصور فی الماضی والحاضروالمستقبل، وکما أنّ شخصیه الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام تملک أبعادا مختلفه من العصمه والعدل، والتقوی، والزهد، والشجاعه وغیرها من الفضائل

ص: ۶۶

۱- فضائل الخمسه، ج۲، ص ۲۳۸.

العلميه والعمليه، فكذلك نهج البلاغه لأميرالمؤمنين عليه السلام فيه أبعادمختلفه فلسفيه، عمليه، تفسيريه، فقهيه فضلًا عن الفصاحه والبلاغه التى لا نظيرلها.

يقول ابن أبى الحديد الذى يعتبر من علماء أهل السنّه فى شرحه للخطبه ۲۲۱ من نهج البلاغه: لولا وجود الإمام أميرالمؤمنين ما عرف العدل والتوحيد، ثمّ يقول: إنّ هذه الخطبه (۲۲۱ من نهج البلاغه) التى تتحدث عن مسأله المعاد، قرأتها ألف مرّه طيله خمسين سنه من عمرى وفى كل مرّه أقرأ هذه الخطبه يكشف لى مسأله جديده وحكمه فريده.

وللأسف إنّ نهج البلاغه فى هذا العصر يشكو الغربه بين المسلمين وبين أتباع أهل البيت عليهم السلام ، والآن لنتصور أنّ طالبا من طلّاب العلوم الدينيه ويدعى أنّه من أتباع أميرالمؤمنين عليه السلام ومبلّغ عن الدين والمذهب

فى عصر الغيبه، ولكنّه بالرغم من ذلك ربّما لم يوفق طيله عمره أن يقرأنهج البلاغه كله لو لمرّه واحده فى حين أنّ ابن أبى الحديد من علماء المعتزله العامه يقول: إنّنى قرأت هذه الخطبه (يعنى خطبه ۲۰۷) طيله خمسين سنه من عمرى ألف مره، وفى كل مرّه أكتشف حكمه جديده. فى

الحقيقه يجب أن نشعر بالخجل فى محضر الإمام أميرالمؤمنين وفى مقابل نهج البلاغه.

الدفاع عن المظلوم:

لقد كتب جورج جرداق كتابا تحت عنوان «على صوت العداله الإنسانيه» تحدث فيه عن عداله الإمام على عليه السلام وعندما كنت فى النجف الأشرف نقل لى بعض علماء النجف الذين التقوا بهذا الكاتب المسيحى وأنّ أحدهم سأله: لماذا لم تكتب مثل هذا الكتاب عن عيسى المسيح عليه السلام مع أنّك مسيحى وكتبته فى بيان سيره الإمام على عليه السلام ؟ فأجابه بجواب أبكى علماء النجف حيث قال: لقد رأيت فى بحوثى ودراساتى للتاريخ أنّ هذا الشخص وهو الإمام على وقع مظلوما فعزمت على الدفاع عن هذا المظلوم ولذلك كتبت هذا الكتاب فى الكشف عن سيرته وشخصيته.

وفى الحقيقه أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام هو المظلوم فى التاريخ، وينبغى أن يبكى عليه ليس فقط علماء النجف وليس فقط الشيعه بل تبكى عليه

البشريه، فالحوادث المرّه التى حدثت بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله والظلم الذى حلّ بالبشريه كافّه من قِبل الظالمين للبشريه الذين كانوا فى مدينه رسول

اللّه صـلى الله عليه و آله والـذين حرموا الناس والبشـريه من منهل العلم والعداله والتقوى والعصـمه لهذا الإمام العظيم، فمثل هذه الظلم فى تاريـخ العالم لا يغفر، لقـدنزل بهـذا الإمام من الظلم والجور إلى حدٍّ قال حين شـهادته بقلب زاخربالألم والحزن: «فزت وربّ الكعبه»والتحق بـالرفيق الأـعلى، ولكنّ أولئـك الظـالمين سوف لا ينالون الغفران الإلهى ولن تصـفح عنهم البشـريه: «وَاللّه ـ لاَيَهْدِى الْقَوْمَ الفَاسقِينَ»«إِنَّ اللّه ـ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»(۱) .

عصر إمامه الحسنين عليهماالسلام :

المرحله الثانيه:عصـر إمامه الحسـنين عليهماالسـلام وهذا العصـر هو عصر حكومه معاويه وبنى أميه الجائره الذين استخداما جميع الأدوات والوسائل للتصـدى لهـذين الإمامين إلى حـدٍّ أنّ هـذه الحكومات الغاشـمه منعت من نشـر آثار وروايات هذين الإمامين وعملوا على إزالتهـا وافنائهـا ومنعواالنـاس من الاسـتماع لأحـاديثهم ورواياـتهم وبـالرغم من وجود هـذه الموانع فقـد عمل الإمام الحسن والإمـام الحسـين عليهماالسـلام على بيـان الأحكـام الإلـهيّه حيث قال رسول اللّه صـلى الله عليه و آله : «الحسن والحسـين إمامان قاما أوقعدا»(۲) ، وقداستمر هذا الظلام المخيم على البشريه فى حكومه بنى أميه ثمانين عاما ونيفا حيث دأب خلفاء الجور والأمويون على مواجهه الإسـلام والتصـدى للـدين الإسـلامى يقول السـيوطى وهو من علماء العامه: إنّ معاويه فى زمان حكومته التى استغرقت أربعين عاما، أى فى المدّه التى كان فيهاأميرا على الشام والمدّه التى استلم فيها زمام الخلافه فى الشام، فإنّه جعل

سبعين ألف منبر ضد الإسلام(۳) ، ومع كل هذه الموانع التى وقفت بوجه الإسـلام والدين تحرك الإمام الحسن والإمام الحسين عليهماالسـلام لإنقـاذ الإسـلام وحفظه وتقويته فكان كل منهما يتحرك من موقع بيان أحكام الإسـلام والتعاليم الإسـلاميه بآليات علم الإمامه و السياسه والدرايه.

وقد حفظ الإمام الحسن عليه السـلام بصـلحه الإسـلام وأتباع أهل البيت عليهم السـلام وحفظ سـيد الشهداء عليه السلام بشهادته ودمه الطاهر الإسلام، وإلاّ فلو لم يكن جهاد سيد الشهداء عليه السلام لم يكن للإسلام عين ولا أثر فى هذا العصر، فجهادوشهاده الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه الأوفياء حفظوا لنا الإسلام وإلى يوم

۱- سوره المائده، الآيه ۵۰.

۲- بحار الأنوار، ج۴۳، ص ۲۷۸.

۳- انظر: بحـار الأنوار، ج ۳۳، ص ۲۵۶؛ ربيع الأبرار للزمخشـرى، ج۲، ص ۱۸۶؛ الكامـل لابن الأثير، ج ۵، ص ۴۲؛ شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد، ج ۴، ص ۵۸.

القيامه، حيث نرى اليوم أنّ أقوال وكلمات سيد الشهداء عليه السلام و الخطب التى ألقاها فى المدينه أو فى طريق مكه أو فى نفس مكه المكرمه عندمادخلها الإمام فى أول شعبان وبقى هناك شهر رمضان وشوال وذى القعده

وذى الحجّه فقد كان يبيّن الأحكام الإلهيّه مدّه خمسه أشهر فى مكه المكرمه، وعندما توجّه الإمام الحسين عليه السلام إلى كربلاء خطب تلك الخطبه المعروفه فى أهالى مكه والحجاج وقال: «سمعت عن جدّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله

قال: من رأى سلطان جائرا، مستحلاً لحرام اللّه، ناكثا عهده ومخالفا لسنّه اللّه يعمل فى عباد اللّه بالإثم والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقّا على اللّه أن يدخله مدخله»(۱) .

الظلم على الدين:

الواقع أنّ هذه الخطب والكلمات مؤثره إلى درجه كبيره فى هدايه المسلمين وبيان الأحكام الإلهيّه، فلولا خطب سيد الشهداء عليه السلام وجهاده وشهادته لكان المسلمون يتصورون جواز المسالمه مع الطواغيت وقوى الجوار، ولكن الإمام الحسين عليه السلام بيّن هذه المسأله بوضوح وأنّ دين اللّه إذاتعرض للخطر أو إذا تسلط ظالم وإذا حاق بالدين ظلم لا ينبغى على المسلم أن يسكت.

وبالطبع فالظلم تاره يكون لشخص معين بأن يقوم أحد الظالمين بالحاق الضرر والعدوان على شخص آخر، فمثل هذا الظلم الخاص ربّمايكون قابلاً للاغماض والسكوت وربّما يتحمله الإنسان ولا يتخذ موقفامنه، ولكن تاره يقع الظلم على الدين والقرآن والأحكام الشرعيه.

۱- إرشاد الشيخ المفيد رحمه الله ، ص ۲۰۶.

إذا وقع الظلم على الدين فلا يجوز لأحد أن يسكت أمام مثل هذاالظلم، ولذلك نحن نرى أنّ مسأله التقيه تعدّ من الواجبات فى قانون الإسلام ولكن التقيه لاـ تجوز فى عدّه موارد، ومن هذه الموارد، أن تتعرض الكعبه لخطر الهدم والتخريب فهنا عندما يتعرض مركز الإسلام للخطر فلا تجوز التقيه، أو عندما يتحرك أحد الظالمين للقضاء على القرآن وهو كتاب المسلمين والوحى الإلهى، فهنا لا تجوز التقيه بل يجب الدفاع عن القرآن والإسلام بمختلف الآليات والأدوات.

المقصود أنّ المرحله الثانيه من عصر المعصومين عليهم السلام تتمثّل فى عصرالإمامين الهمامين اللذين بيّنا أحكام الإسلام وعملا على حفظ الشريعه الإسلاميه سواء بآليات الصلح أو بآليات الجهاد والشهاده فى سبيل اللّه.

عصر حضور الصادقين عليهماالسلام :

المرحله الثالثه:عصر الصادقين عليهماالسلام وهو عصر الإمام محمّد الباقر عليه السلام والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وهذه المرحله تعتبر مرحله ازدهار العلوم الإسلاميّه والأحكام الشرعيه، وقد ذكر فى كتاب أعلام الورى، وكذلك الشيخ المفيد رحمه الله فى الإرشاد وكتب رجاليه أخرى أنّ الإمام الصادق

عليه السلام كان له فى المدينه والكوفه أربعه آلاف محدّث وعالم قد تتلمذوا على يديه وهؤلاء جاءوا من العراق والشام والحجاز وخراسان ومن هؤلاء العلماء، أبان بن تغلب، زراره بن أعين، جابر الجوفى، جابر بن حيان الكوفى، محمّد بن مسلم، هشام بن الحكم، مؤمن الطاق وغيرهم. وكل واحد من هؤلاء نقل للمسلمين عشرات الآلاف من الروايات والأحاديث الشريفه من الصادقين عليهماالسلام والتى نجد لها نماذج من الأحاديث والروايات وردت فى الجوامع الروائيه للشيعه مثل: التهذيب، الكافى، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه وغيرها، وفى هذا العصر بيّن هذان الإمامان ما يتعلق بباب الاجتهاد، وكذلك أرشدوا علماء وفقهاء الشيعه إلى كيفيه استنباط الأحكام الإلهيّه من ظواهر الكتاب والسنّه وتقديمها للمجتمع الإسلامى،

وأول كتاب تمّ تأليفه فى مبانى الاستنباط وعلم الأصول هو كتاب «هشام بن الحكم» الذى يحوى قواعد أصوليه وأحكام شرعيه مستنبطه.

ص: ٧٠

المرحله الرابعه:عصر الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام الذی نقلت عنه أحادیث متعدده فی مجال بیان الأحکام، ومنها الحدیث المعروف بسلسله الذهب، وإنّما یسمی هذا الحدیث بسلسله الذهب من جهه أنّ جمیع رواه هذا الحدیث من المعصومین علیهم السلام ، فعندما قدم الإمام الرضاعلیه السلام من الحجازإلی خراسان وصل إلی محله نیسابور واستقبله أهالی نیسابور استقبالاً کبیرا وطلبوا منه أن یذکر لهم حدیثا عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال الإمام الرضا علیه السلام : سمعت أبی... إلی حتی أوصل الحدیث إلی رسول اللّه

صلی الله علیه و آله وذلک فی روایته له عن أبیه عن جدّه وأجداده الکرام إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

«کلمه لا إله إلاّ اللّه حصنی فمن دخل حصنی أمِن من عذابی، ولکن بشرطهاوشروطها وأنا من شرطها»(۱) .

وفی حدیث جابر بن عبداللّه الأنصاری قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

«أنا سیّد النبیین وعلی سید الوصیین وإن أولیاء بعدی اثنی عشر أولهم علی وآخرهم القائم المهدی»(۲) .

وعن ابن عباس قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

«إنّ خلفائی وأوصائی وحجج اللّه علی الخلق بعدی الاثنی عشر أولهم علی وآخرهم المهدی فینزل روح اللّه عیسی بن مریم فیصلی خلف المهدی وتشرق الأرض بنور ربّها ویبلغ سلطانه المشرق والمغرب»(۳) .

علی أیه حال فالأئمّه المعصومون علیهم السلام قد وضعوا لفقهاء وعلماء الشیعه نماذج للاجتهاد فی سیاق الروایات، قال الإمام الرضا علیه السلام : «علینا إلقاء

الأصول وعلیکم التفریع»(۴) . فعلینا بیان الأحکام والقوانین الکلیه للإسلام والشریعه المقدّسه وعلیکم تطبیق هذ القوانین الکلیه علی فروعاتهاوتفاصیلها الجزئیه، ومنذ عصر الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام إلی زمان

۱- عیون أخبار الرضا، ج۲، ص ۱۳۵.

۲- . إکمال الدین، للشیخ الصدوق رحمه الله ، ص ۱۳ نقلاً عن ینابیع المود، ص ۵۲۴.

۳- إکمال الدین وإتمام النعمه، ص ۱۲.

۴- وسائل الشیعه، ج۱۸ ص ۴۰ - ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۲.

العسكريين تمّ تأليف ۶۶۰۰ كتاب حديثيا فی روايات أهل البيت عليهم السلام تمّ استخدامها فی جهات مختلفه فی عمليه الاستنباط واستخراج أحكام الفقه الإسلامی.

النتيجه:إنّ الاجتهاد فی تاريخه وقع مورد وإمضاء الأئمّه عليهم السلام ومنذ عصرحضور المعصومين عليهم السلام استوحی الاجتهاد فاعليته ومشروعيته علی يدفقهاء الاُمّه حيث قام المعصومون بارشاد وتعليم فقهاء الأُمّه الإسلاميه

لكيفيه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنّه.

إلی هنا انتهی الكلام فی تأييد مدرسه الاستنباط الاجتهاد، والآن نستعرض مدرسه الإخباريين التی تقف حسب الظاهر فی مقابل مدرسه الاجتهاد والاستنباط.

مقوله الإخباريين:

إلی جانب مدرسه الاجتهاد لدی الشيعه كانت هناك مدرسه أخری تدعی بمدرسه الإخباريين من الشيعه التی ظهرت قبل أربعه قرون تقريباوينسب تأسيسها إلی الشيخ أمين الاسترابادی، وهذه المدرسه كانت علی سجال ونزاع مع مدرسه الاجتهاد لدی الأصوليين، وبالرغم من أنّ منهجيه الإخباريين فی العمل بالروايات فقط لا ينحصر بالأزمنه المتأخره وقدنسبت هذه المنهجيه إلی فقهاء السلف ومنهم الشيخ الصدوق رحمه الله وهو من قدماء الفقهاء الذی كان يسلك فی بيان الأحكام مسلك العمل بظواهرالروايات، ولكنّه قدر المتيقن يمكن القول أنّ الشيخ أمين الاسترابادی مؤسس هذه المسلك وقد ألف كتابا باسم الفوائد المدنيه حيث تعرض فيه إلی أفكار الأصوليين بالنقد وأنكر حجيّه العقل لبيان الأحكام الشرعيه

وإثباتها.

إنّ مدرسه الإخباريين لا تقبل بالحكم الذی يستخرج بواسطه الدليل العقلی إلاّ فی الجمله، ففی بعض الموارد التی تقوم فيها المسائل علی أساس الحس ويكون منشأ ومبدأ العقل هو الحس أو القريب من الحس فيكون هذا الحكم مقبولاً، وأمّا حكم العقل فی موارد غير الحسيات غير مقبول، والساده الذين قرأوا كتاب الرسائل يعلمون بوجود مسأله معروفه هنا وهی: هل أنّ الجسم مركب من الماده والصوره أو بسيط؟

هناك بحث بين فلاسفه المشائين وفلاسفه الاشراق، فالفلاسفه المشاؤونن يقولون بأنّ الجسم مركب من الماده والصوره بينما يقول الإشراقيون بأنّ الجسم بسيط فليس هو سوى صوره، ثم يضربون لذلك مثالاً فى آنيه الماء، وهذه المسأله قد وقعت مورد البحث والنزاع لسنوات عديده، ولحدّ الآن يستدل كل طرف «المنطقيون والفلاسفه» بأدله معينه لإثبات مدعاهم والنتيجه هى أنّ حكم العقل فى مسأله صغيره لا زال مورد نزاع بين الفلاسفه والمنطقيين وهى أنّ هل أنّ الجسم مركب من الماده والصوره كما يقول الفلاسفه المشاؤون، أو أنّه بسيط وهو عباره عن الصوره فقط كما يقول الاشراقيون؟ ولحدّ الآن لم يتمّ خصم النزاع ولم يستطيع الفلاسفه إثبات أحد المدعيين، وحينئذٍ كيف يستطيع العقل أن يدرك الأحكام الشرعيه ويعمل على إثباتها؟

إنّ الإخباريين يقولون فى مورد إثبات الأحكام بعدم حجّيه الدليل العقلى إلاّ إذا كان مبدؤه الحس أو قريبا من الحس، فإذا حكم العقل بحكم من هذا القبيل كالقضايا الرياضيه وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الكل أعظم من الجزء فهو مقبول، ولكن فى الأمور الحدسيه وغير الحسيه من قبيل الاستلزامات العقليه وهل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحدأو لا، وهل هناك ملازمه بين وجوب المقدّمه وذى المقدّمه أو لا؟ ففى هذه الموارد يكون حكم العقل قائما على الحدس، فيجب هنا إثبات الحكم من طريق الكتاب والسنّه فقط، إذن نرى أنّ الإخباريين يختلفون

مع الأصوليين فى هذه الجهه، لأنّ الأصوليين يرون الحجيّه لحكم العقل وحجّيه القطع بشكل مطلق، بمعنى أنّ كل يقين يحصل لدى الإنسان من أى طريق كان فهو حجّه، فالقطع حجّه عقليه مطلقا، سواء نشأ هذا القطع من طريق الكتاب والسنه أو من غيرهما، ولكن الإخباريين يقولون: كلا،فالقطع الذى ينشأ من غير الكتاب والسنّه فهو غير حجّه، إذن فالإخباريون لا يرون جواز الاعتماد فى مورد إثبات الحكم الشرعى على غير الحديث.

وقد كان مركز الإخباريين فى القرون المتأخره، العراق ولا سيما فى مدينه كربلاء وقد بلغت مدرسه الإخباريين فى العراق غايه القوّه والانتشار فى عصر الأصوليين المتأخرين وخاصه عصر المرحوم الوحيد

البهبهانی والشیخ یوسف البحرانی (المتوفی ۱۱۸۶ ه- ق) الذی کان مقیمافی کربلاء ومن علماء الإخباریین المعروفین وکان من هذه الجهه معارضا للأصولیین فی دائره الفکر والنظر(۱) .

وکیف کان فالإخباریون یقولون: یجب بیان الأحکام الشرعیه بأدوات الحدیث النبوی وروایات الأئمّه المعصومین علیهم السلام وإلاّ فکل حکم لم یردعن طریق المعصوم وتمّ استنباطه من طرق أخری وبُیّن للناس فهو غیرحجّه، وعلیه فإنّ الحکم الذی یستخلص بواسطه دلیل العقل واجتهادالمجتهدین ویتمّ الافتاء به غیر قابل للاعتماد، ودلیلهم علی ذلک أنّ کل حکم شرعی لم یرد بطریق الحدیث النبوی وروایات الأئمّه المعصومین علیهم السلام بل ورد من طریق حکم العقل الذی لا یکون قائما علی الحس أو ما یقرب من الحس أو من طریق اجتهاد واستنباط المجتهدین والأصولیین فهو غیر حجّه. ویقولون: لا شک أنّ جمیع عمومات القرآن الکریم خصّصت ونحن لدینا علم إجمالی بهذا التخصص، مثلاً من جمله عمومات القرآن آیه «أوفوا بالعقود» وقد خرج من هذا العام بیع المنابذه،فلا یجب الوفاء به وکذلک بین الکالی بالکالی وبیع الدین بالدین، فهی خارجه من عمومات الکتاب فلا یجب فیها الوفاء، وکذلک خرج البیع الربوی عن «أوفوا بالعقود» وهکذا سائر عمومات القرآن، فنحن نملک علما إجمالیا بأنّ عمومات القرآن فی کثیر من الموارد مخصصه.

ومن جهه أخری وبمقتضی حکم العقل «ونحن نقول بحکم العقل»وکذلک بمقتضی الروایات النبویه أنّه ورد النهی عن تفسیر القرآن بالرأی،ولذلک إذا لم نجد روایه من المعصومین فی بیان وتفسیر حکم مقتبس من ظاهر القرآن أو غیر ظاهره فلا یمکن القول بأنّ هذا الحکم حکم إلهی لوجود احتمال أن یکون هذا الحکم مخصصا وخارجا عن عمومات القرآن وبالتالی لا یکون حکما إلهیا.

مضافا إلی ذلک فهناک آیات قرآنیه تنهی عن العمل بغیر العلم فتنهی عن التفسیر بالرأی، وبذلک لا یمکننا فی مورد بیان الأحکام الشرعیه أن نعتمد علی بیان ومنهجیه أخری غیر بیان المعصوم وما ورد فی الروایات الشریفه.

إنّ هذا التعارض والنزاع الفکری بین الإخباریین والأصولیین فی موردفهم واستنباط الأحکام بلغ إلی حدٍّ أنّ بعض الأصولیین تصور أنّ عدم

۱- مقدمه الاجتهاد والتقلید، غلام رضا العرفانی.

قبول الإخباريين للحكم الشرعى غير المستند على الحكم العقلى الحسى يعود فى جذوره إلى الفكر الغربى، فكما أنّ الغربيين وعلماء أروبا من الماديين لا- يقبلون إلاّ- ما ورد من طريق الحس، فلو كانت النظريه مستنده إلى الحدس العقلى فلا يقبلونها، فهكذا بالنسبه لمنهجيه الإخباريين وفهمهم للأحكام الشرعيه بوسيله ظاهر الروايات حيث لا يقبلون هذه الأحكام بدون تفسير وبيان المعصوم عليه السلام ويرفضون الاستنباط الاجتهادى الذى يستخدم العقل فى عمليه الاستنباط، وفى هذه المسأله تتوافق نظريه الإخباريين والماديين فى الغرب(۱) .

ولكن لا يمكن قبول مثل هذه النسبه والتشبيه لأنّ هذا الكلام مجرّدحدس ويفتقد إلى الأدله والبراهين لإثباته، إذن فالكلام فى أنّ منهجيه الإخباريين فى فهم الأحكام الشرعيه مستند إلى الحس وظاهر الروايات ومن هذه الجهه يقال بوجود إرتباط بين الحسيين والماديين فى الشرق والغرب هو بذاته أمر حدسى، ولذلك لا يمكن القبول بهذه الكلام والتشبيه.

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:

بالنسبه إلى تفاصيل نظريه الإخباريين ومناقشتها لابدّ من مراجعه الكتب المفصله التى تستعرض منهجيه الإخباريين ومعارضه الأصوليين لها، ولكن هنا نشير إشاره مختصره إلى هذه المسأله، لأنّ بحثنا يرتبط بذكر تاريخ الاجتهاد والتقليد، ومن المناسب الإشاره إلى منهجيه الإخباريين التى تتقاطع مع منهجيه الاجتهاد والاستنباط لدى الأصوليين.

هنا نستعرض جوابا كليا على مقوله الإخباريين وهو أنّه: صحيح لقدورد النهى فى الروايات عن التفسير بالرأى فى مورد فهم الأحكام الشرعيه ولكنّ هذا المعنى فى فهم الأحكام الإلهيّه وكذلك فى تفسيرالآيات القرآنيه إنّما يكون منهيا عنه فيما إذا لم يعتمد على مراجعه أقوال وروايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، بمعنى أنّ الأحاديث النبويه التى تقول:

«مَن فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»(۲) ، إنّما تنهى عن تفسير القرآن

۱- راجع كتاب مرجعيت وروحانيت للشهيد المطهرى، بالفارسيه.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲۲۵.

بالرأی فیما إذا تحرک الشخص فی تفسیره بالاعتماد علی رأیه الشخصی وقیاسه وبدون مراجعه روایات أهل البیت علیهم السلام مثلاً القرآن یقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدا طَیِّبا...»(۱) ، وهنا یوجد خلاف فی معنی کلمه «الصعید» فهل المقصود منها التراب أو مطلق وجه الأرض؟ وفی کل واحد من المعنیین یختلف الحکم الفقهی، فإذا أثبتنا بالأدله الشرعیه أنّ معنی کلمه الصعید هو التراب الخالص، فإنّ النتیجه الفقهیه والحکم الشرعی المترتب علی ذلک هو عدم جواز التیمم بغیر التراب من أجزاء الأرض الأخری (کالشجر والخشب والنبات والآجر و...) لأنّ الآیه المبارکه تقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدا»ومعنی الصعید هو التراب الخالص ولا یجوز التیمم إلّا بهذا التراب الخالص، ولکن إذا ذهب شخص بأنّ معنی کلمه «الصعید» تشمل مطلق ما فی وجه الأرض، فحینئذٍسیختلف الحکم الفقهی والشرعی وبالتالی یجوز التیمم بمطلق وجه الأرض سواء کان من التراب أم من غیره (التراب، الحجر، الطین، الجص و..) وتعیین هذا المعنی من ظاهر القرآن یحتاج إلی مراجعه روایات أهل البیت علیهم السلام أو إلی المبانی الشرعیه المعتبره الأخری لیتبیّن الحکم وجواز

التیمم شرعا.

ولکن إذا انطلق الشخص فی تحدید معنی الآیه لا من موقع الرجوع إلی الروایات بل من موقع الاعتماد علی رأیه وبدافع التکاسل وعدم الاهتمام بالبحث عن المقصود الواقعی وقال بأنّ معنی الصعید مطلق ویشمل جمیع ما علی وجه الأرض، فیجوز للإنسان التیمم علی کل شیء ممّا علی وجه الأرض بدون مراجعه الأئمّه المعصومین علیهم السلام أو مراجعهآیات أخری من القرآن أظهر من الآیه مورد البحث، فهذا العمل هومصداق للتفسیر بالرأی ولا یجوز، وأمّا إذا راجع الشخص فی معنی هذه الآیه الکریمه إلی روایات الأئمّه المعصومین علیهم السلام المفسّره للقرآن الکریم ثم استنبط الحکم الشرعی فهذا لا یعدّ تفسیرا بالرأی، وعلیه فإنّ مقوله الإخباریین فی قولهم بعدم جواز إستنباط الحکم الشرعی بطریق آخرغیر طریق الأئمّه المعصومین علیهم السلام واستدلالهم بذلک بأنّ من قبیل تفسیربالرأی، أجنبی عن موضوع البحث، فهذا لیس من قبیل التفسیر بالرأی بل هو تفسیر بالحجّه والدلیل ومراجعه بیان المعصومین علیهم السلام .

۱- سوره النساء، الآیه ۴۳.

إنّ مقوله ا لإخباريين فى عدم قبولهم الأحكام الشرعيه من غير ظاهر الروايات يستند إلى دليلين:

۱ – وجود علم إجمالى بتخصيص عمومات الكتاب.

۲ – عدم جواز تفسير القرآن بدون مراجعه روايات المعصومين عليهم السلام وأنّ ذلک من قبيل التفسير بالرأى الذى ورد النهى عنه.

الجواب: إنّ الأصوليين لا يقولون بجواز التفسير بالرأى بل يقولون: إنّ تفسير القرآن يجب أن يكون بالاستناد على الروايات الصحيحه، غايه الأمر أنّ هذه الروايات والعمل بها مشروط بشروط من حيث السند، ومن حيث الدلاله، ومن حيث الظهور فى المراد الشرعى، ومن حيث عدم وجود قرينه على خلاف الظهور الشرعى، وحينئذٍ وبعد إثبات أنّ الروايه موثوقه الصدور عن المعصوم وأنّه خبر ثقه ومبيّنه لعمومات الكتاب والسنّه تكون حجّه، وعليه فالشخص الذى يرجع فى تفسير القرآن لهذه الروايات فلا يكون ذلک من قبيل التفسير بالرأى بل هو تفسير بالروايات الصحيحه.

أمّا الدليل الآخر للإخباريين وأنّ عمومات الكتاب والسنّه مخصصه،ولدينا علم إجمالى بتخصيص هذه العمومات فإنّ العلم الإجمالى لايوجب سقوط حجّيه الاجتهاد والاستنباط الذى وقع مورد إمضاء الشارع،فالعلم الإجمالى لتخصيص القرآن يستوجب الفحص، فالشخص إذافحص وبحث عن أنّه: هل أنّ هذا العام القرآنى مخصص أو لا؟ وهل له معارض أو لا؟ وبعد الفحص والتحقيق عَلِم أنّ هذه الآيه القرآنيه ليست بمخصصه ولا يوجد لديه دليل شرعى آخر على الخلاف وبعد ذلک يرى أنّ هذا العام القرآنى حجّه، فإذا استنبط المجتهد حكما شرعيا من هذاالعام القرآنى فاستنباطه صحيح ومورد تأييد صاحب الشريعه.

على أيه حال فالاجتهاد الذى يقوم على الأدله الشرعيه مشروع،والأئمّه هم الذين أمروا أصحابهم بتدوين أحاديثهم ورواياتهم فى كتبهم والحفاظ عليها وقالوا إنّه سيأتى زمان لا يأنس العلماء والفقهاء إلاّبكتبهم. وفى الروايه «أنّه سيكتب لهم بكل حرف نور فى يوم القيامه» .فمثل هؤلاء العلماء من خلال حفظ هذه الروايات وحفظ الأحكام الشرعيه والدين فإنّ اللّه تعالى سيثيبهم يوم القيامه على كل حرف نورا كما تصرح الروايه «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلاّ بكتبهم وأعطاهم اللّه بكل حرف نورا يوم القيامه»(۱) .

۱– وسائل الشيعه، ج۱۸، ص۷۲، ح ۸ أبواب صفات القاضى.

والمراد من حفظ العلماء لكتبهم هو العمل بها، أى أنّ العلماء يتحركون على مستوى ضبط وحفظ تلك الروايات والعمل بها، وإلّا فمجرّد حفظ الروايه بدون العمل لا أثر له، وقد قام علماء وفقهاء الشيعه فى عصر الغيبه الكبرى بحفظ الشرعيه الإسلاميه من الاندثار، وقد ذكر أنّ رئيس المحدّثين الشيخ الصدوق رحمه الله أنّه ولد بدعاء إمام العصر عليه السلام ،وقد ذكرت تفاصيل هذه الواقعه فى كتب التاريخ(۱) ، وكذلك ما ورد من حالات الشيخ المفيد رحمه الله واهتمامه بنشر وتقويه الشريعه، فعندما رحل الشيخ المفيد رحمه الله من الدنيا ورد توقيع إمام العصر عليه السلام وهو التوقيع الذى كتب على قبره:

لا صوت الناعى بفقدك إنّه يوم على آل الرسول عظيم

إن كنت قد غيبت فى جدث الثرى فالعدل والتوحيد فيك مقيم والقائم المهدى يفرح كلّما تليت عليك من الدروس علوم(۲)

إذن هكذا كان فقهاء الشيعه إلى هذه الدرجه من العظمه وحفظ كيان الإسلام والدين بقلمهم وبيانهم بحيث إنّ المهدى عليه السلام يفرح ويسر عندمايرى هذه الحركه والنشاط لخدمه الدين والعلوم الدينيه، ويتبيّن من ذلك

أنّ بيان هؤلاء الفقهاء للأحكام الشرعيه ونقلهم روايات أهل البيت عليهم السلام يعتبر حجّه شرعيه إلهيّه(۳) .

وعندما يكون اجتهاد واستنباط فقهاء الإماميّه للأحكام الشرعيه مشروعا، فحينئذٍ يطرح هذا السؤال: هل أنّ وجوب الاجتهاد وجوب نفسى أو وجوب طريقى، أو وجوب مولوى غيرى، أو وجوب إرشادى عقلى؟

تقدّم فى بدايه هذا البحث وفى مورد وجوب التعلّم الإجابه عن هذاالسؤال: هل أنّ تعلّم الأحكام الإلهيّه على الإنسان واجب، وما نوع

۱- راجع كتاب الشريف إكمال الدين وإتمام النعمه.
۲- بحار الأنوار، ج۳، ص ۱۷۴،؛ الاحتجاج للشيخ الطبرسى، ج۲، ص ۳۲۴.
۳- راجع، بحار الأنوار، ج۷۳، ص ۱۷۴.

وجوب تعلّم الأحكام؟ هل هو وجوب نفسی أو وجوب طریقی أووجوب غیری أو وجوب إرشادی؟

وقد تبیّن فیما سبق أنّه بالرغم من أنّ ظاهر الأدله الشرعیه یدلّ علی الوجوب النفسی للتعلّم من قبیل آیه النفر: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) . وکذلک الروایات التی تقول: «هلّا عملت»(۲) أو «طلب العلم فریضه علی کل مسلم»(۳) ،وأضاف البعض إلی هذا الحدیث کلمه «مسلمه»، فظاهر هذه الروایات والآیات الدلاله علی الوجوب النفسی للتعلّم، وقد اخترنا هناک أنّ هذاالوجوب هو وجوب عقلی وإرشادی.

الوجوب النفسی:

إنّ وجوب الاجتهاد لیس وجوبا نفسیا، ولا دلیل علی أنّ وجوب الاجتهاد نفسی لأنّ الاجتهاد عدل الاحتیاط وعدل التقلید، فالمکلّف بالأحکام الإلهیّه فی مورد غیر الضروریات الدینیه، إمّا أن یکون مجتهداأو مقلِّدا أو محتاطا، ومعلوم أنّ وجوب الاحتیاط غیر نفسی وکذلک وجوب التقلید، وعندما لا یکون وجوب التقلید والاحتیاط وهما عدل الاجتهاد، وجوبا نفسیا، فکذلک لا یکون الاجتهاد نفسیا أیضا، وعلی فرض أن یقول القائل: إنّ مقتضی ظهور الأدله هو الوجوب النفسی للاجتهاد، ولکنّ ما تقدّم من الکلام یؤکد وجود موانع للوجوب النفسی،ومع وجود هذه الموانع لا یمکن القول بالوجوب النفسی للاجتهاد.

ص: ۷۹

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

۲- تفسیر البرهان، ج۱، ص ۵۶۰، الطبعه الجدیده نقلاً عن أمالی الشیخ المفید رحمه الله .

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی.

إذن فبما أنّ الإنسان يملك علما إجماليا بالتكاليف الإلهيّه، فمقتضى هذا العلم الإجمالى فراغ ذمّه العبد من تكليف المولى، والطريق إلى افراغ الذمّه إمّا التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد لمن يستطيع الوصول إلى درجه الاجتهاد أو الإتيان بالتكليف الواقعى.

كذلك لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقى لتنجزالتكليف الواقعى وحفظ الواقع.

الوجوب الطريقى:

أمّا أنّ وجوب الاجتهاد ليس وجوبا طريقيا فإنّ هذه الوجوب إنّما هومن قبيل وجوب الاحتياط ومن أجل تنجيز الواقع وحفظ الواقع، لأنّ الواقع قد تنجز بواسطه العلم الإجمالى بالتكاليف، وهذا العلم الإجمالى بالتكاليف الإلهيّه منجز للواقع، بل إنّ احتمال التكليف الواقعى فى هذاالمورد منجز أيضا،إذن يكفى لتنجيز الواقع وجود العلم الإجمالى بالواقع أو احتمال وجود التكاليف الواقعيه، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد وجوبا طريقيا.

إن قلت:صحيح أنّ مقتضى قانون العبوديه أن يكون لدينا علم إجمالى بالتكليف ولكن عندما نتحرك على مستوى البحث والفحص فى دائره الأوامر والنواهى الإلهيّه فإنّ العلم الإجمالى هذا سينحل إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، وعندما يكون لدينا يقين تفصيلى بالأحكام فإنّ هذا اليقين والعلم التفصيلى منجز ولا يحتاج إلى الاجتهاد، وفى مورد الشك البدوى كأن نشك هل أنّ التدخين حرام أم لا؟ فمقتضى القاعده البراءه ولا يبقى لدينا علم إجمالى حتى يقال إنّه منجز للواقع، وعندما ينحل العلم الإجمالى إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، فلا وجه لما يقال من أنّ العلم الإجمالى منجز للواقع، ولذلك يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقى لتنجيز وحفظ الواقع.

قلت:صحيح له وجه إذا انحل العلم الإجمالى فلم يتنجز الواقع من طريق آخر، ولكن من أجل تنجيز أحكام الواقع يكفى وجود اماره معتبره شرعيه قامت عليها، لا أنّ الاجتهاد يوجب تنجيز الواقع، وإذا ترك المكلّف الاجتهاد فمع ذلك تكون الأحكام منجزه فى ذمّته ويستحق العقاب على ترك هذه الأحكام ومخالفه هذا التنجز حتى لو قلنا بانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشك بدوى، فوجوب الاجتهاد ليس وجوبا طريقيا ليكون منجزا للواقع، فحتى لو ترك المكلّف الاجتهاد نقول

بـأنّ الواقع بلحـاظ الاجتهـاد منجز، فـإذا تركه فلاـ يكون لـديه طريق آخرلتنجيز الواقع، والحال أنّ الواقع منجز بأدله الأحكام فإذا ترك الإنسان التكليف الواقعى فإنّه يستحق العقاب، وعليه فلا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد طريقى لتنجيز الواقع.

الوجوب الغيرى:

وهكـذا لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيرى مولوى من قبيل وجوب المقدّمه، لأنّه أولاً:لقد ثبت فى بحث المقدّمه أنّه: هل أنّ المقدّمه واجبه شرعا أو غير واجبه شرعا؟

ولقائـل أن يقـول كمـا ذهب إلى ذلـك المرحوم السـيد الخوئى والمرحوم الشـيخ المظفر، بـأنّ وجوب المقـدمات للواجب ليس وجوبا شرعيا بل وجوب عقلى فقط، لأنّ العقل فى مورد وجوب المقدّمه لذى المقدّمه يقول بوجوب المقدّمه، وحكم العقل هذا بوجوب المقدّمه يكفى لتحريك المكلّف فى مقام الامتثال، لأنّ العقل يقول: إنّ ذى المقدّمه، مثلاً الصعودإلى السطح، لا يمكن تحققه إلّا إذا جاء الإنسان بالمقدّمه مثل نصب السلّم، إذن فحكم العقل نفسه يكون محركا للإنسان لامتثال المقدّمه من

أجل الإتيان بذى المقدّمه، فإذا قال الشارع مرّه أخرى أنّ المقدّمه واجبه،فسـيكون لغوا ولا أثر له. وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب المقـدّمه لايكون وجوبا شـرعيا بل وجوب عقلى، وإذا رأينا فى بعض الموارد ورودالأمر الشـرعى بوجوب المقـدّمه فإنّ مثل هذا الوجوب إرشـادى لاـ أنّه وجوب مولوى شـرعى، إذن إذا قلنـا بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيرى،أولاً:لقائل أن يقول بأنّ وجوب المقدّمه الغيرى ليس وجوبا شرعيا مولويابل وجوب إرشادى عقلى.

وثانيـا: على فرض أنّ وجـوب المقـدّمه وجـوب مولوى غيرى، ولكنّ مطلق مقـدّمات الواجب ليست بواجبه، بـل تلـك المقـدّمه الواجبه التى تكون مقدّمه وجوديه للواجب وذى المقدّمه من قبيل الوضوء بالنسـبه إلى الصلاه، فهذه المقدّمه الوجوديه للأحكام إذا لم يأت بها المكلّف يقع الإتيان بـذى المقـدّمه باطلاً ولا يتحقق معه الامتثال، إذن نحن نقول إنّ المقـدّمه لها وجوب شـرعى غيرى، ولكن ليس بشـكل مطلق بحث يشـمل جميع المقـدمات بـل يختص بالمقـدّمه الوجوديه فقـط. وحينئـذٍ لاـ يتوقف امتثـال التكاليف الإلهيّه على العلم الاجتهادى بحيث إنّ المكلّف لو لم

يجتهد فى مورد الأحكام الشـرعيه فإنّ التكليف الإلهى سـيزول ولا يكون قابلاً للامتثال، فالشخص الذى لا يعمل فى مورد امتثال التكليف الإلهى لابالاحتياط ولا بالتقليد ولا بالاجتهاد ولكنّه مع ذلك يأتى بالتكليف

الواقعی ویمتثل وظیفته الواقعیه فإنّ عمله هذا صحیح وربّما یعمل أحیانابالوجوب الشرعی من خلال الاجتهاد أو التقلید أو الاحتیاط، فلو ترکه من هذه الجهه فإنّه یستحق العقاب ولکن لو أتی بنفس التکلیف وعین الواقع فإنّ امتثاله للتکلیف یقع صحیحا.

وعلیه فإنّ وجوب الاحتیاط لیس من قبیل وجوب المقدّمه والوجوب الغیری، لأنّه إذا کان وجوب المقدّمه غیریا فإنّ وجوب تلک المقدّمه سیکون وجوبا شرعیا وهذا یختص بالمقدّمه الشرعیه کما قلنا، والحال أنّ وجوب الاجتهاد والعلم الاجتهادی لا یعتبر مقدّمه وجودیه للتکلیف بالحکم الشرعی، فالشخص التارک للاجتهاد ولکنّه یمتثل وظیفته الواقعیه ویأتی بالحکم الواقعی فعمله صحیح.

الوجوب التخییری:

وعندما لا ـ یکون وجوب الاجتهاد وجوبا نفسیا ولا ـ وجوبا طریقیا ولاوجوبا مقدمیا وغیریا، فیتبیّن أنّ وجوب الاجتهاد وجوب تخییری عقلی وأنّه واجب عقلاً ـ من أجل امتثال التکلیف الإلهی، إمّا من طریق الاجتهادأو العمل بالاحتیاط أو التقلید إذا لم یتمکن العامی من الاجتهاد أو العمل بوظیفته الواقعیه، فالشخص الجاهل الذی لا یعرف الاجتهاد ولا التقلیدولا العمل بالاحتیاط، ولکنّه یأتی بوظیفته الواقعیه فعمله هذا صحیح، لأنّه وإن ترک العمل بالاجتهاد أو العمل بالتقلید أو العمل بالاحتیاط ولکنّه لم

یترک نفس الواقع والوظیفه الواقعیه، وعندما یکون المکلّف قد أتی بوظیفته الواقعیه والحکم الواقعی فإنّ امتثاله هذا صحیح.

النتیجه:إنّ وجوب الاجتهاد وجوب تخییری عقلی، وعندما یکون وجوب التقلید أو العمل بالاحتیاط، وهما قسیما الاجتهاد، وجوبا تخییراعقلیا، فلماذا لا ـ یکون وجوب الاجتهاد وجوبا تخییریا عقلیا؟ لأنّ الأصل هو تنجز التکلیف واشتغال ذمّه الإنسان بالتکلیف الإلهی بسبب وجود العلم الاجمالی وأدله الأحکام، إذن فنحن بمقتضی العلم الإجمالی وقانون العبودیه للباری تعالی مکلّفون بالتکالیف الشرعیه وهذا العلم الإجمالی منجز ویجب علینا إفراغ الذمّه من هذا التکلیف الشرعی،وإفراغ الذمّه عقلاً إمّا أن یکون بالعمل بالاجتهاد، أو العمل بالاحتیاط، أوالعمل بالتقلید، أو العمل بالوظیفه الواقعیه، وعلی هذا الأساس یتعین

الوجوب التخییری العقلی للاجتهاد الذی هو عدل الاحتیاط والتقلید للعامی.

التوضیح لمقوله الإخباریین:

تقدّم أنّ الإخباریین لا یرون جواز تقلید غیر المعصوم ویعتقدون بأنّ العمل بالاجتهاد مخالف للشرع وبدعه، وقد أقام الإخباریون لإثبات مدعاهم دلیلین:

الدلیل الأول:قالوا بأنّ کلمه الفقیه والتفقّه وإنّ وردت فی القرآن الکریم ومن ذلک آیه النفر التی تدلّ علی هذا المعنی: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...»(۱) ، ووردت أیضا کلمات: فقیه، فقهاء، الأفقه، فی سیاق الروایات، ولکن الوارد فی الروایات عنوان «رواه الحدیث»و«راوی الحدیث».

وفی عصر حضور الأئمّه کان الناس یتعلمون أحکامهم الشرعیه من الإمام المعصوم لا ـ من خلال إعمال نظر الفقیه واجتهاد المجتهد غیرالمعصوم، والفقیه فی عصر حضور الإمام المعصوم کان نادر الوجود لأنّه مع وجود المعصوم لم یکن الناس یحتاجون للفقیه لمعرفه أحکامهم الشرعیه.

وهکذا بالنسبه لرواه الأحادیث عن الأئمّه المعصومین علیهم السلام کانوا ینقلون کلام المعصوم أو مضمون کلامه للناس، وکانوا ینقلونها لفظا أو معنیً من قبیل «المقنع» و«الهدایه» لرئیس المحدّثین الشیخ الصدوق رحمه الله وکذلک رساله أبیه علی بن بابویه، إذن فالإخباریین یقولون:إنّ المقصود من کلمه الفقیه والأفقه والفقهاء الوارده فی کلمات المعصومین علیهم السلام هو رواه الأحادیث الذین ینقلون الروایات عن المعصومین، فعلیه فإنّ ما وقع موردإمضاء وتأیید المعصوم من کلمه الفقیه هو الناقل لروایات وأحادیث المعصومین لا الفقیه الذی یستنبط الحکم الشرعی من طریق الاجتهاد وإعمال النظر فی الروایات فلیس هذا المعنی مورد تأیید المعصوم ولم

یکن فی عصر المعصومین علیهم السلام ، ولذلک فإنّ مسأله اجتهاد والتقلید تعتبرمن الأمور المستحدثه والتی ظهرت بعد عصر المعصومین وهی بدعه.

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

ویری الاخباریون أنّ الأصولیین الـذین یقولون بالاجتهاد والتقلیدیستدلون لقولهم هـذا بأنّ مسأله الاجتهاد والتقلید أمر ارتکازی وعقلائی وقد قامت سیره العقلاء ووجدان العقلاء علی أنّ الجاهل یرجع إلی العالم فی کل الفنون والعلوم، مثلاً إذا أراد شخص أن یبنی بیتا أو عماره ولم یکن یعرف کیفیه ذلک فعلیه الرجوع إلی المهندس والمعمار أو أهل الخبره لیتعلم منهم طریقه بناء البیت، أو إذا کان شخص مریضا فعلیه مراجعه الطبیب لعلاج مرضه لأنّ الطبیب یعلم بکیفیه علاج المرض، وهکذا فی الأحکام الشرعیه والأحکام الإلهیّه، فالشخص الجاهل بالأحکام الشرعیه فعلیه أن یرجع إلی العالم بهذه المسأله بمقتضی سیره العقلاء، فعلیه فالدلیل علی الاجتهاد والتقلید سیره العقلاء التی هی من الأمورالارتکازیه والوجدانیه.

ویجیب الإخباریون علی هذا الاستدلال: بأنّ سیره العقلاء إنّما تکون معتبره إذا وقعت مورد تقریر وإمضاء المعصوم فی العمل بالروایات والعمل بخبر الثقه الذی هو مورد اعتبار السیره العقلائیه وأنّ هذه السیره وقعت مورد تأیید وإمضاء المعصوم علیه السلام حیث کان الناس یعملون فی زمان المعصوم نفسه بخبر الثقه ولم یردع المعصوم عن هذا العمل ولم یقل: «أیّهاالناس لا تعملوا بخبر الثقه»، إذن فهذه السیره حجّه لأنّها ممضاه من الإمام المعصوم.

وأمّا مسأله الاجتهاد والتقلید فهی من الأمور المستحدثه وقد ظهرت بعد عصر المعصوم ومثل هذه السیره العقلائیه المستحدثه بعد زمان المعصوم لا اعتبار لها، وطبعا هناک فرق بین الروایه والفتوی، والروایه تعنی أنّ الراوی ینقل قول المعصوم لفظا ومعنی، وهذا النقل إمّا أن یکون بلا- واسطه کما لو روی زراره عن الإمام الصادق علیه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعه فی زمن الغیبه»، أو تکون حکایه عن قول المعصوم مع الواسطه کما لو نقل زراره عن محمد بن مسلم ومحمد بن مسلم ینقل عن الإمام الصادق علیه السلام ، والفتوی بهذا النقل تقوم علی أساس رأی المجتهد وإعمال نظره وحدسه، فالمجتهد یخبر عن الحکم الإلهی بطریقه الحدس وإعمال نظره وفهمه من الروایات.

الدلیل الثانی: أنّ الآیات الناهیه عن العمل بالظن تقتضی فی الأصل

الأولى حرمه العمل بالظنّ، وهذا مقتضى الأصل اللفظى لحرمه العمل بالظنّ، كذلك مقتضى حكم العقل ومقتضى الاستصحاب أيضا. أمّا مقتضى عموم أصل اللفظى فى حرمه العمل بالظن فواضح، لأنّ الآيات الناهيه تقول: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنْ الْحَقِّ شَيْئا...»(١) ، إذن فالظنّ الحاصل من فتوى المجتهد فى مسأله شرعيه لا يغنى الإنسان عن الواقع والحقيقه وبالتالى فهو غير معتبر شرعا.

وهكذا بالنسبه لحكم العقل فى مورد الظن حيث يحكم بعدم حجيّته لأنّ ماهيه الظنّ هو ما اقترن بالخطأ، والظنّ ليس علّه للحجّيه ولا أنّه مقتضى للحجّيه، أمّا كونه ليس علّه للحجيّه فواضح، لأنّ العلّه التامّه للحجيه هو القطع الوجدانى الذى تكون حجّيته ذاتيه لا أنّ الظن حجّه ذاتا، وأمّا عدم كون الظنّ مقتضى للحجّيه فلأنّه مقترن باحتمال الخطأ،وما كان مقترنا باحتمال الخطأ فلا يحتمل العقل بأنّه مصيب للواقع وأنه حجّه، لأنّه يحتمل كونه مخالفا للواقع ومع وجود الشك فى حجيّته فإنّ

هذا الشك مساوق عند العقل مع القطع بعدم حجّيه المشكوك، فعليه فالظنّ الحاصل من الاجتهاد ليس له اعتبار عقلاً.

وأمّا النسبه للاستصحاب فعندما لم يكن الحكم الشرعى الواقعى موجودا ولم يكن هناك فقيه ومجتهد لم يكن هذا الظنّ دليلاً شرعيا ولم يكن حجّه، ولكن بعد أن ظهر المجتهد والفقيه وعمل على استنباط الحكم الشرعى نشك بأنّ هذا الظنّ الحاصل من اجتهاد المجتهد فى مسأله شرعيه هل أنّه حجّه أو غير حجّه؟ ومقتضى الاستصحاب عدم حجّيه الظن من قول المجتهد.

النتيجه:إنّ الإخباريين فى مورد بيان الأحكام الإلهيّه يختلفون غايه الاختلاف مع الأصوليين ولا يرون اعتبار الاجتهاد حجّه بالوجوه التى تقدم ذكرها إذا لم يكن نقلاً للروايه عن المعصوم عليه السلام ، وقد ذكر فى كتاب «روضه الجنات» فى ترجمه محمّد أمين الاسترابادى (المتوفى ١٣٠٣)،٢٩ موردا من موارد الاختلاف بين الإخباريين والمجتهدين، ولا بأس بالإشاره إلى بعض هذه الموارد:

١ - إنّ المجتهدين يرون الاجتهاد واجبا عينيا للمتمكن أو واجباتخييريا عقليا كما تقدم بيانه، وأمّا الإخباريون فيرون الاجتهاد بدعه وحرام وأنّ مثل هذا الاجتهاد المصطلح لم يكن موجودا فى زمان المعصوم وقد ظهر بعد زمان المعصوم ولذلك لم يقع مورد تأييد المعصوم

١- سوره يونس، الآيه ٣٦.

والتالی فهو غیر حجّه.

۲ – إنّ المجتهدین یعتقدون أنّ الأدله أربعه: الکتاب، السنّه، الإجماع،العقل، وأمّا الإخباریون فیرون أدله الأحکام أمرین: الکتاب والسنّه ولایعتقدون بالحکم الحاصل من نقل الإجماع والعقل بشکل مطلق.

۳ – إنّ المجتهدین لا یرون جواز التقلید الابتدائی للمیت ودلیلهم علی عدم الجواز الإجماع، وذلک خلافا للأخباریین الذین یعتقدون بجوازالتقلید الابتدائی للمیت، وبالطبع فإنّ الإخباریین إنّما یرون الجواز التقلیدالإبتدائی للمیت طبقا لمبناهم فی مسأله التقلید، لأنّ الإخباریین یرون وجوب تقلید المعصوم، وما دام الراوی ینقل عن المعصوم فقط فإنّ التبعیه للمعصوم حجّه، ولکن إذا لم یکن المعصوم موجودا فإنّ اتباع الفقیه الراوی فی اصطلاح الإخباریین یکون مقبولاً والفقیه فی اصطلح الإخباریین لا یعنی المجتهد والمستنبط الأحکام من أدلتها الشرعیه.

إذن فالراوی الناقل للحدیث مع الواسطه أو بدون واسطه عن المعصوم فإنّ نقله حجّه، وعلیه فإنّ الفقیه هو الراوی لا یختلف حاله فیما إذا کان حیّا أو میتا، فکما أنّه یُقبل نقل روایه المیت، فإنّ نقل روایه الراوی الحی عن الإمام معتبر أیضا، وهذا خلافا للأصولیین الذین لا یرون وجود فرق فی مورد روایه الراوی عن الإمام علیه السلام فیما إذا کان الراوی حیّا أو میتا،ولکن هناک فرق فی مسأله الاجتهاد والتقلید حیث لا یرون تقلید المیت ابتداءً، سوی ما ذهب إلیه بعض الفقهاء کالمیرزا القمی فی «جامع الشتات» من جواز تقلید المیت ابتداءً علی المبنی الذی اختاره هناک،حیث یری فی مبناه انسداد باب الاجتهاد لا انفتاحه، وحینئذٍ یکون مطلق الظنّ معتبر فی ظرف الانسداد، سواء کان الظنّ حاصلاً من قول المجتهدالحی أو الظنّ الحاصل من قول المجتهد المیت، ومن هنا کان یری أنّ مطلق الظنّ حجّه علی أساس مبناه الانسدادی.

۴ – إنّ المجتهد فی مورد ما لا نص فیه علی الحکم الشرعی، من قبیل الشک فی الحکم الشرعی للتدخین وهل أنّه حلال أو حرام؟ فهنا لا یوجد

ص: ۸۶

نص و لا ـ روايه على حليه وحرمه التدخين فنشك فى حكمه الشرعى،ففى هذه الموارد يقول الأصوليون بأصاله البراءه وأصاله الاباحه بعدالفحص والتحقيق وعدم الظفر على دليل معين سواء كان الشك فى التكليف فى مورد الشبهه الحكميه أم الشبهه الموضوعيه، ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميه ثلاثه أمور: إمّا عدم النص، أو تعارض النص، بأن يكون لدينا روايتين متعارضتين أحدهما تقول إنّ التدخين حلال والأخرى تقول التدخين حرام، فمقتضى القاعده التساقط عند عدم وجود المرجح، أو أن يكون منشأ الشك فى الشبهه الحكميه هو إجمال النص، أى أنّه يوجدنص فى هذا الحكم ولكنه مجمل و لا يمكن الاستفاده منه فى تشخيص الحكم الشرعى.

أمّا الشبهه الموضوعيه فالشارع يبيّن الحكم الشرعى فيها مثلًا نشک فى السائل فى هذا الإناء هل هو خمر أو ماء؟ فإذا كان خمرا فالشارع قدبيّن حكمه وهو الحرمه، ولو كان ماءً فحكمه الشرعى هو الحليه، غايه الأمر أنّ المكلّف لا يستطيع تشخيص الموضوع وماهيه السائل الذى أمامه، إذن فمنشأ الشک هنا نابع من عدم تشخيص المكلّف للموضوع الخارجى، ومحل البحث فى مورد ما لا نصّ فيه بعد الفحص والتحقيق واليأس على الدليل الشرعى فإنّ الأُصوليين يرون جريان أصاله البراءه

وأصاله الاباحه سواءً فى الشبهه الحكميه أم فى الشبهه الموضوعيه .

أمّا الأخباريون فيذهبون إلى الاحتياط ويقولون : لدينا علم إجمالى بالتكليف وهذا العلم الإجمالى منجز، وحتى على فرض عدم وجود العلم الإجمالى فإنّ احتمال التكليف فى مورد الشبهه منجز، وبعد الفحص والتحقيق واليأس من وجود النصّ فى مورد الشبهه فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط، لأنّه كما أنّ الاحتياط كان هو المتعين قبل الفحص فى مورد الشبهه، فبمقتضى تنجيز العلم الإجمالى أو بمقتضى احتمال تنجيزالتكليف بعد الفحص أيضاً يكون مقتضى القاعده الاحتياط.

۵ – إنّ المجتهدين يقسّمون الناس بالنسبه للأحكام إلى ثلاثه أقسام :

إمّا مجتهد أو مقلد أو محتاط، كما ورد ذلک فى المسأله الأُولى من كتاب العروه حيث يقول : «يجب على كلّ مكلّف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً».

خلافاً للأخباريين الذين يرون أنّ جميع الناس مقلدين للمعصوم ولايرون جواز تقليد غير المعصوم ولا يقبلون اجتهاد المجتهدين لأنّه أمرمستحدث وبدعه ولا يرون جواز تقليد غير المعصوم ويقولون أنّه لا دليل على جواز تبعيه وتقليد المجتهد والدليل إنّما قام على جواز تبعيه الراوى للحديث لا ـ الفقيه غير الراوى للحديث، والمقصود من الفقيه هو الذى يملک فهماً للروايات التى ينقلها الراوى باللفظ أو بالمعنى عن المعصوم،ومثل هذا الفقيه الناقل للروايه هو الذى وقع مورد تأييد المعصوم لا الفقيه

الاصطلاحی فی العصر الحاضر الذی یستنبط الأحکام الشرعیه من طریق الحدس وإعمال النظر، مضافاً إلی الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ التی تدلّ علی عدم حجیّه قول المجتهد وستأتی المناقشه فی هذه المقوله.

مشروعیه الاجتهاد:

أمّا فی مورد العمل بالاجتهاد والتقلید فإنّ سیره المتشرعه التی کانت موجوده فی عصر الأئمّه علیهم السلام کانت جاریه علی أنّ الناس یسألون مسائلهم الشرعیه من أصحاب الأئمّه ویتعلمون منهم فی حال عدم وصولهم إلی الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، فهذا المسلک هو مسلک المتشرعین والمسلمین والموءمنین فی مورد تعلم الأحکام الشرعیه، وهذه السیره للمتشرعه مستوحاه من المعصوم نفسه.هذا أولاً.

ثانیا:إنّ سیره العقلاء تقوم علی أساس رجوع الجاهل فی کلّ فن إلی العالم بذلک الفن، ومن هذا المورد رجوع الجاهل بالأحکام الشرعیه والدینیه إلی العالم بها، ولکنکم أیّها الأخباریین تقولون إنّ هذه السیره لم تکن علی مرأی ومسمع من المعصوم، فهو کلام باطل، لأنّ سیره العقلاءفی عصر المعصوم وفی مرأی ومحضر المعصوم کانت جاریه علی هذاالأساس، فعندما لا یتوصل المکلّف إلی المعصوم فإنّه یرجع إلی غیرالمعصوم الذی یعلم بالحکم الإلهی ویسأل منه حکمه الشرعی، إذن ففی مسأله حجیه الاجتهاد وحجیّه التقلید للعامی فإنّ سیره المتشرعه وکذلک سیره العقلاء تدلان علی صحّه واعتبار هذا الرجوع إلی الفقیه.

ثالثا:مضافاً إلی سیره المتشرعه وسیره العقلاء، هناک روایات وارده عن الأئمّه المعصومین علیهم السلام یبین فیها الأئمّه منهج الاجتهاد لأصحابهم ویعلّمون فقهاء الشیعه کیفیه استنباط الأحکام من ظواهر الکتاب والسنّه، وفی هذاالمجال هناک طوائف مختلفه من الروایات التی یرشد فیها الإمام المعصوم إلی کیفیه الاستنباط والاجتهاد من الروایات وتحصیل الحکم الشرعی وتعلیم فقهاء الشیعه بذلک :

١ – هناک طائفه من الروایات تبیّن اسلوب الاجتهاد ومنهجیه استنباط الأحکام الشرعیه من ظاهر الکتاب والسنّه وناظره لکیفیه تفریع الأحکام وفق الأُصول التی ذکرها الإمام المعصوم علیه السلام فی لسان الروایات، وطبقاًلتلک الأُصول یتحرک فقهاء الشیعه لبیان المسأله الشرعیه والحکم الشرعی علی أساس ما یستنبطونه من تلک الأُصول والقواعد الکلیه التی ذکرها الإمام فی مورد الأحکام.

۲ – ورد فی روایه عن الإمـام الرضـا علیه السـلام أنّه قـال : «علینا إلقاء الُاصول وعلیکم التفریع»(۱) بمعنی أنّه یجب علی الفقهـاء تطبیق تلک الُاصول والقواعد الکلیه علی جزئیاتها ومصادیقها، مثلًا یقول الإمام المعصوم علیه السلام

بالنسـبه للضمان : «علی الید ما أخذت حتّی توءدی»(۲) فهذه قاعده کلیه تقرربأنّ الشـخص الذی أخذ مال شخص آخر فی ذمّته یضـمن ذلک المال،والمراد من الیـد هو العهـده لا الیـد البـدنیه، أو عنـدما یقول الإمام المعصوم بالنسبه للقضاء : «البیّنه علی من ادّعی والیمیـن علی من أنکر»(۳) أو مـا ورد فی الحـدیث النبوی المعروف : «إنّما اقضـی بینکم بالبیّنات والأیمان»(۴) فهذا أصل وقانون کلی یقرر بأنّ إقامه البیّنه العادله فی مورد المخاصـمه علی عهـده المـدّعی بأنّ هـذا المال له، وأمّا الطرف الآخر المـدّعی علیه وهو المنکرفیجب علیه الحلف والیمین، وعندما یقوم الفقیه بإصدار فتوی فی مورد

القضـاء فـالحکم الشـرعی للمـدّعی هو وجوب إقـامه الـبیّنه، وأمّـا المنکرفیجب علیه الحلف والیمین، وهـذا الحکم صـحیح ومن مصادیق ذلک الأصل الکلی والقاعده الکلیه التی قال المعصوم : «البیّنه علی المدّعی والحلف علی من أنکر»(۵)

۳ – هناک طائفه اُخری من الروایات تـدلّ علی أنّ الافتاء والفتوی کانت شائعه فی عصـر الأئمّه المعصومین علیهم السـلام ، ومن جمله ذلک أنّ الإمام الصادق علیه السـلام قال لأبان ابن تغلب : «اجلس فی مسـجد المـدینه وافتی الناس،فإنّی أحبّ أن یری فی شیعتی مثلک»(۶) .

وبکلمه اُخری، فالطوائف المتعدده من الروایات تدلّ علی مشروعیه الاجتهاد الصحیح من الکتاب والسنّه والأدله المعتبره :

الطائفه الاُولی :الروایات التی تدلّ علی تفریع الأحکام وارجاعها إلی الاُصول الکلیه المنقوله عن المعصوم وتطبیقها علیها.

الطائفه الثانیه :الروایات التی تدلّ علی أنّ الافتاء کان موجوداً فی زمان

۱– وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱، باب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۲.

۲– مستدرک وسائل الشیعه، کتاب الغضب، باب ۱.

۳– راجع وسائل الشیعه، ج ۱۸، أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی.

۴– وسائل الشیعه، ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی، ح ۱..

۵– المصدر السابق، ص ۱۶۹.

۶– فهرست النجاشی، ص ۷.

المعصوم وأنّ الإمام المعصوم كان يرشد أصحابه وأتباعه إلى هذا الأمرويوصيهم بالافتاء بين الناس ويوءيد هذه الظاهره بعنوان قانون كلى.

الطائفه الثالثه :الروايات التى تبيّن أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعلّمون فقهاءالشيعه كيفيه استنباط الأحكام، ففى الكثير من الموارد كان الإمام يرشدأصحابه ويعلّمهم أنّ الكلام إذا كان مجملاً والروايه إذا كانت مجمله فإنّ هذا اللفظ المجمل يحمل على المبين، أو إذا كانت الروايه تدلّ بظاهرهاعلى شيء وهناك روايه اُخرى دلالتها أظهر من الاُولى، فهنا يحمل الظاهرعلى الأظهر، ومن جمله الروايات التى تدلّ على تعليم عمليه الاستنباط والاجتهاد لفقهاء الشيعه وأصحاب الأئمّه روايات باب قصر الصلاه فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» وفى كتب حديثيه اُخرى.

الطائفه الرابعه :الروايات التى تقرر أنّ الإمام كان يرجع الشيعه فى موردالقضاء إلى بعض أصحابه العارفين بالأحكام الإلهيّه والمسائل الشرعيه ومنها : مقبوله عمر ابن حنظله المعروفه، وقد ورد فيها أنّه عندما سأل الإمام أنّ الروايات التى تصل إلينا منكم متعارضه، أو بالنسبه لمسأله الميراث أو الدين، قال الإمام : «ارجعوا فيها إلى من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً»(۱) أو ما ورد فى بعض الروايات حيث يسأل من الإمام : ربّما لا نصل إليكم ولا نستطيع تعلم الأحكام منكم فما هو تكليفنا ؟ فيقول الإمام أنّ عليكم الرجوع إلى أصحابه الموجودين قريباً منكم ويقول مثلاً : «خذوا معالم دينكم من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم»(۲) الغرض أننا نرى أنّ هذه الروايات تقرر رجوع

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

۲- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۶، باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۸ و ۱۵ و ۱۹ و ۲۷.

الشـيعه إلى أشـخاص غير معصومين كانوا يعيشون فى عصـر الإمام محمّدالباقر والإمام الصادق عليهماالسلام ، والإمام بنفسه كان يرشد الناس إلى الرجوع إلى هوءلاء الأصحاب الذين هم من فقهاء عصر هذين الإماميين لتعلم الأحكام الشرعيه.

الطـائفه الخـامسه :الروايات التى يسأل فيها الإمام عن الحكم فى مسألهالروايتين المتعارضتين، مثلاً تقول إحـدى الروايتين : تجب صلاـه الجمعه فى زمـان حضـور المعصـوم فقـط، والروايه الاُـخرى تقول : إنّ صـلاه الجمعه واجبه حتّى فى زمـان عـدم حضور المعصوم، فهـاتين الروايـتين متعـارضتين فمـا هو تكليفنـا فى هـذا المورد ؟ يقول الإمـام : انظروا إلى الراوى لكـلّ منهمـا وخـذوا بالأعـدل، الافقه، الاورع، الاوثق. ويسأل الراوى : إنّ هاتين الروايتين متساويتان فى هـذا الأمر، فيقول الإمام عليه السـلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك.

الغرض أنّ الإمام فى هذه الروايات يرجع الناس فى مورد الروايتين المتعارضتين لذلك الفقيه الذى هو أكثر ثقه من الفقيه الآخر، أو إلى ذلـك الراوى الأـوثق من الراوى الآـخر، وهـذه كلّهـا تعتبر دليلاًـ على جواز وصـحّه أخـذ الأحكام ومعالم الـدين من غير المعصوم إذا كان ثقه.

ولم يشاهد فى التاريخ وفى الروايات أنّ الأئمّه عليهم السـلام نهوا الناس عن الرجوع للفقيه الجامع للشـرائط مع حضور المعصوم، ليس فقط لم يرد نهى فى ذلك بل إنّ الإمام نفسه كان يأمر الناس فى الرجوع إلى هوءلاء الفقهاء لتحصيل الأحكام الشرعيه.

القواعد الكليه للأحكام فى الكتاب والسنّه:

لقـد ورد فى روايات متعـدده عن الأئمّه عليهم السـلام فى فهم الأحكام الشـرعيه سواءً فى مورد القضاء أم فى مورد الافتاء أم فى مورد فهم الروايتين المتعارضتين أنّ الأئمّه كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم، وهنا نشير إلى بعض تلك الروايات والقواعد :

۱ – محمّد بن ادريس فی آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم،عن أبی عبداللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقی إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»(۱) .

۲ – عن كتاب أحمد بن محمد بن أبی نصر عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»(۲) .

ولكن صاحب الوسائل يقول : إنّ هذه الروايات موءيده للأخباريين حيث يعتقدون بلزوم العمل طبقا للُاصول والقواعد التی بينها الأئمّه عليهم السلام أنفسهم، أی العمل وفق ما ورد فی نصّ الروايات وبيانه للناس، وهنا لافرق فی أن يكون بيان هذه الأحكام أن ينقل الراوی الحديث بلا واسطه عن المعصوم أو مع الواسطه، وسواءً نقل الروايه باللفظ مثل حديث الغدير

المتواتر لفظاً وحديث الثقلين المتواتر لفظاً، أو يتمّ نقل الحديث بالمعنی، ففی كلا هاتين الصورتين يكون نقل الحديث لفظاً أو معنیً عن الإمام حجّه.

ويضيف صاحب الوسائل: إنّ هذه الروايه وردت فی مقام التقيه، لأنّ العامه يرون جواز العمل بالاجتهاد، وهذه الروايات تدلّ أيضاً علی جوازالإفتاء مطابقةً للتقيه، ولذلك لا يمكن أن يستفاد من هذه الروايات حجيه قول المجتهد.

الجواب :إنّ احتمال التقيه ضعيف جدّاً، لأنّ الروايات المتعدده المتظافره لا يعقل أنّها صادره فی مقام التقيه، بل إنّ عدد الروايات فی هذا المورد يصل إلی حدّ التواتر، ومع هذه الروايات لا يمكن القول أنّها صادره بأجمعها فی مقام التقيه.

علی أيه حال إنّ المستفاد من هذه الروايات هو جواز الاجتهادوالفتوی حيث بيّن الأئمّه القواعد الكليه للأحكام الإلهيّه، وأمّا استنباط الأحكام فی الجزئيات والتفاصيل من تلك الأحكام الكليه فبعهده الفقهاء وأصحاب الخبره والعلم.

۱– وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۱.

۲– المصدر السابق. ص ۴۰ – ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۱ و ۵۲.

قاعده «لا حرج»:

وأحد القواعد الكليه فی الفقه قاعده «لا حرج» والتی وردت فی القرآن الكريم : «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(۱) . ويمكن استخراج جزئيات وفروع كثيره من هذه القاعده الكليه، مثلاًـ إذا كان الوضوء حرجياً، فحينئذٍ يتمّ تطبيق قوله «ما جعل عليكم فی الدين من حرج»عليه ورفع وجوب هذا الوضوء، وإذا كان الصوم حرجياً فيتمّ تطبيق هذه القاعده عليه ورفع وجوبه، وإذا كان السفر حرجياً فإنّ هذه الآيه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»تنطبق عليه وبالتالی يكون هذا السفرحراماً.

وهذه القاعده قابله للانطباق على جميع موارد سلوكيات الإنسان والتكاليف الشرعيه وحاكمه على اطلاقات الأدله الأوليه للأحكام حتّى فی مورد التعارض مع أدله الأحكام الأوليه، وإلاّـ فسوف يستلزم اللغويه،مثلاًـ: تقول الآيه الشريفه : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...»(۲) حيث تدلّ هذه الآيه على وجوب الوضوء والغسل مطلقاً، أی أنّ الوضوء واجب سواءً كان ذلك الوضوء حرجياً أم غير حرجی وهذا هو الدليل الأولی لحكم الوضوء من دون الإشاره فيه إلی وجود حرج أو عدم وجوده فی هذا الوضوء والغسل،ولكن قاعده «لاـ حرج» التی هی من الأدله الثانويه للأحكام تتعارض مع تلك الأدله الأوليّه، وفی مقام التعارض فإنّ قاعده «لا حرج» والأدله الثانويه حاكمه وناظره على تلك القاعده الأوليّه ومتقدمه عليها، ولذلك إذاكان الوضوء، أو الصوم، أو الغسل أو التكاليف الإلهيّه الأُخرى حرجيه فحينئذٍ سيرفع وجوبها، ويمكن استنباط عشرات ومئات الموارد الفقهيه والأحكام الشرعيه من هذه القاعده.

قاعده «لا ضرر»:

ومن جمله القواعد الكليه للأحكام قاعده «لا ضرر» حيث قال نبی الإسلام صلی الله عليه و آله : «لا ضرر ولا ضرار»(۳) وهذه القاعده الكليه لا تختص بمورد سمره بن جندب، فقد كان لسمره نخله فی بيت أحد الأصحاب، وكان يدخل بيت هذا الصحابی الأنصاری لتفقد نخلته بدون إذن صاحب البيت وأهله، فما كان من الأنصاری إلاّ أن شكاه عند رسول اللّه صلی الله عليه و آله وأنّ سمره

۱- سوره الحج، الآيه ۷۸.

۲- سوره المائده، الآيه ۶.

۳- القواعد الفقهيه، للعلاّمه البجنوردی، ج ۱، ص ۳۷۱.

يدخل إلى بيتى دائماً بدون إذنى.

وقد نهى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله سمره عن هذا العمل إلاّ أنّه لم يمتثل فدعاه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وطلب منه أن يبيعه هذه النخله حتّى يعوضه اللّه تعالى من نخيل الجنّه فلم يقبل سمره، وأخيراً أمر النبى بقطع النخله وقال ّ :«اقطعهاوأرمها، إنّك لرجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»(١) .

إنّ قاعده «لا ضرر» تعتبر قاعده كليه وتنطبق على جميع الموارد من العبادات والمعاملات، فإذا كان البيع ضررياً فلا يجب لزوم الوفاء به، وإذاكان العقد ضررياً فلا يجب الوفاء به، وإذا كان الوضوء ضررياً فمثل هذاالوضوء غير واجب، وإذا كان الغسل فى الجو البارد ضررياً فلا يجب مثل هذا الغسل و...

هذه القاعده التى استخرجت من الروايات الشريفه وهى قاعده «لاضرر» وردت فى الآيات القرآنيه عدّه مرّات وتوءكد أنّه لا ضرر ولا ضرارفى الإسلام، بمعنى أنّ ماهيه الضرر لا أعتبار لها فى القانون الإسلامى،وكلمه «لا ضرار» تعنى أيضاً «لا ضرر» أو نقول إنّ معنى «لا ضرر» هوعدم وجود الضرر فى قواعد وقوانين الدين، بمعنى أنّه إذا وجد قانون ضررى فى الإسلام فهو ساقط عن الاعتبار، وكلمه «لا ضرار» تعنى أنّ الناس لا ينبغى أن يلحق أحدهما الضرر بالآخر، سواءً كان الضرر من طرف واحد أو من طرفين فكلّ أشكال إلحاق الضرر فى الآخرين ممنوع.

والحاصل:أنّ قاعده «لا ضرر» هى قاعده كليه قابله للتطبيق فى جميع موارد التكاليف فى حياه الإنسان وقد استند النبى الأكرم صلى الله عليه و آله إلى هذه القاعده عندما أمر بقلع نخله سمره بن جندب، وكذلك استند إليها أصحاب الأئمّه وعلماء الدين فهذه القاعده مورد تأييد المعصومين وفقهاء الشريعه الإسلاميّه.

١- أصول الكافى، ج۵، ص ٢٩۴، ح٨.

قاعده «الید والضمان»:

ومن جمله القوانین الکلیه للـدین «قاعـده الیـد» وهی : «علی الید ماأخذت حتّی توءدی»[(۱)] ، ویسـتند إلیها فی باب الضمان فإذا کان علی الإنسان حقاً أو ملکاً لشخص آخر فما لم یوءد هذا الحقّ فهو ضامن له ولا یسقط من ذمّته کما تقدّم سابقاً.

قاعده «الحل»:

وهی «کـلّ شـیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[(۲)] أو «کـلّ شـیء لک حلال حتّی یرد فیه نهی»[(۳)] فالشارع المقدس وعلی أساس هـذه الروایه بیّن قاعده کلیه فی حلیه الأشـیاء، بمعنی أننا إذا شـککنا أن تناول هذا النبات هل هوحلال أو حرام ؟ فالشارع یقـول : «کـلّ شـیء لـک حلال حـتی یرد فیه نهی»وهـذا یعنی أنّه فی الموارد الـتی لم یرد فیهـا نهی ومنع من المولی عن ذلک الشـیء فهو حلال، سواءً کان شـککنا فی مورد لحم الحیوان وعلی أساس أنّ الأصل فی باب اللحوم هو التـذکیه، وإلّا فإذا کان الأصل فی باب اللحوم عدم التذکیه، فمع وجود الأصل الموضوعی هنا وهو عدم التذکیه لا تصل النوبه إلی أصاله الحل والأصل الغیر الموضوعی، أو شـککنا فی مورد نباتی مثلًا أو فی مورد الماء أو التـدخین أو فی موارد الطهاره والنجاسه فهذه الموارد کلّها تجری فیها هذه القاعده، فلو شککنا هل أنّ هذا الماء طاهر أو غیر طاهر ؟ فتجری قاعده : «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم

۱- مستدرک وسائل الشیعه، کتاب الغصب، باب ۱.

۲- انظر وسائل الشیعه، ج۱۶ کتاب الأطعمه والأشربه.

۳- المصدر السابق.

أنّه قذر»(۱) . فالشارع جعل الطهاره فی جمیع الأشیاء وجعل الحلیه کذلک،وهذا قانون کلی یشمل جمیع موارد الشک وقابل للانطباق علی جمیع الموارد المشکوکه فی الحلیه والمشکوکه الطهاره، إلّا فی موارد یعلم المکلّف بعدم الحلیه أو یعلم بعدم الطهاره.

علی أیّه حال أنّ جمیع هذه القواعد وردت فی لسان الکتاب والسنّه وتعتبر دلیلاً علی أنّ تطبیق هذه القواعد الکلیه علی الجزئیات وبالتالی فإنّ فتوی المجتهد بها حجّه.

قاعده «الاستصحاب»:

ومن جمله القواعد الکلیه التی وردت فی الروایات «الاستصحاب»وذلک فی صحیحه زراره المعروفه حیث یسأل زراره عن الوضوء وأنّه إذاتیقن الشخص بأنّه علی وضوء ولکنه شک فی بقاء وضوءه بسبب أنّه أخذته سنه من النوم، فهل یبطل وضوءه ؟

فأجابه الإمام علیه السلام : «فإنّه علی یقین من وضوءه، ولا تنقض الیقین أبدابالشک، وإنّما تنقضه بیقین آخر»(۲) وهذا المقطع من الروایه یعتبر قانوناً کلیاًحیث بین الإمام أنّ الشک لا ینقض الیقین، وقد وردت فی الروایه کلمه

«أبداً» غایه الأمر أنّ البحث الاُصولی فی هذه الروایه یتناول جهات متعدده ومن جملتها التأمل والتحقیق فی صحیحه زراره هذه لاثبات حجیّه الاستصحاب وأن «ال» فی کلمه الیقین، «ولا تنقضوا الیقین بالشک» هی الف لام العهد، بمعنی أنّ الیقین فی هذه الروایه یختص بهذا الموردوهو الوضوء، لأنّ الألف واللام تعود إلی الوضوء، کذلک الیقین بالوضوء لاینقض بالشک، وهذا یعنی أنّ هذه الروایه لا یمکن استنباط قاعده کلیه فی اثبات الاستصحاب فی جمیع الموارد وأنّه کلّما شک المکلّف فی شیءکان علی یقین منه سابقاً فلا یحقّ له نقض یقینه بهذا الشک، وإنّما یمکن استخراج قاعده کلیه من هذه الروایه وأنّه لا یجوز نقض الیقین بالشک فی جمیع الموارد إذا کانت الألف واللام فی کلمه الیقین للجنس.

واجیب عن هذا الإشکال بأن الاُمور ذات التعلق لا یمکنها التحقق بدون متعلق علیه، فالحکم الشرعی من الاُمور ذات التعلق وما لم یکن

۱- مستدرک الوسائل، ج۱، ص ۱۶۴، من أبواب النجاسات الباب ۲۹، ح۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، ح۱.

هناک متعلق فإنّه لا یتحقق، فلابدّ من وجود متعلق للحکم، مثلًا الحکم بالقعود، الحکم بالقیام، الحکم بالقضاء، الحکم بالصلاه، وهکذا جمیع الاُمور ذات التعلق، فالأمر بحاجه إلی متعلق ومأمور به، والمقصود أنّ الاُمور ذات التعلق لا یمکن أن تتحقق خارجاً بـدون متعلق، وعلیه فالیقین من الاُمور ذات التعلق، والعلم من الاُمور ذات التعلق، والاضافه بحاجه إلی مضاف إلیه، فالإنسان یعلم بماذا، وله یقین بماذا، فلابدّ من وجود متعلق لهذا العلم والیقین، فعندما تذکر فی هذه الروایه مسأله الوضوء لا

من باب أنّ الوضوء له خصوصیات معیّنه بحیث إنّ المکلّف یکون علی یقین بالوضوء ثمّ یشک فی بقاءه ولا یجوز له نقض هذا الیقین بالشـک،فـالوضوء إنّما تعلق به، لأنّ الیقین من الاُمور ذات التعلق ولا یمکن تحققه فی الخارج بـدون متعلق، ومن هنا کان متعلق الیقین فی هذه المسأله هوالوضوء، وربّما یکون متعلق الیقین الحکم ولا ینبغی نقضه بالشک أیضا.

وعلیه فـإنّ الالـف واللام هنا هی للجنس، والإمام فی هـذه الروایه یریـدبیان قانون کلی حیث یقول : «ولا تنقضوا الیقین بالشـک أبـداً»وأن نقض الیقین بالشـک حرام، وهـذه قاعـده کلیه قـابله للتطبیق فی جمیع الموارد،فالإمـام عمـل علی تطبیق هـذه القاعـده وکـذلک فقهـاء الإسـلام والعلمـاءعملوا أیضـاً علی تطـبیق هـذه القاعـده فی جمیـع مواردهـا ومطابیقهـا، حـتی فی مورد الشـبهه الموضوعیه مثـل مـا ورد فی هـذه الروایه من مسـأله الوضوء، فـالوضوء موضوع من الموضوعـات الخارجیه الـذی تعلق به الیقین، والآن یشک المکلّف فی بقاء ذلک الیقین وعلیه أن یستصـحب بقاءالوضوء ویصلی بالطهاره الاستصحابیه، والشخص الذی کان علی یقین من الوضوء ولکنه عنـد الظهر شـک هـل أنّ وضوءه بـاقٍ لحـدّ الآن أو أنّه قـدانتقض ؟ فعلیه تطبیق قاعـده : ولا تنقض الیقین بالشک، فهنا یشک فی بقاءیقینه ویستصحب بقاء الوضوء. وطبعاً بعض العلماء مثل صاحب المحاضرات «آیه اللّه الخوئی» یستشکل فی الاستصحاب فی الأحکام التکلیفیه، لوجود التعارض الدائم فیها بین استصحاب عدم الجعل والمجعول.

النتیجه :إنّ الإمام فی هذه الروایه بیّن کبری کلیه وقاعده عامه وقال :

«ولا تنقض الیقین بالشک»وهذا یشـمل جمیع الموارد سواءً فی الموضوعات أم فی الأحکام وسواءً فی مورد الشک فی المقتضی أوالرافع، فلا ینبغی نقض الیقین فی الشک فیها، وبالامکان استنباط عشرات ومئات الموارد الجزئیه لتطبیق هذه القاعده علیها.

ص: ۹۷

قاعده البراءه الشرعيه والعقليه:

ومن جمله القواعد الكليه للأحكام «قاعده البراءه» وهی : «رفع ما لایعلمون»، مثلًا نشک فی وجوب صلاه رکعتین فی أوّل شهر رمضان أوعدم وجوبها، فتأتی هذه القاعده الکلیه «رفع ما لا یعلمون» لتقول : مادمت لا تعلم بالوجوب فإنّه مرفوع عنک، غایه الأمر أنّ هذه القاعده فیهاتفاصیل لابدّ من التحقیق فیها، ولکن الأصل الکلی للقاعده مقبول ولاإشکال فیه، فهذه الروایه ترفع الحکم فی مورد الشک بعنوان کلی، وأمّاجزئیات وتفاصیل هذه المسأله والقاعده الاُصولیه «رفع ما لا یعلمون»

فیسأل: هل أنّ رفع الحکم هذا ظاهری أو واقعی ؟

بمقتضی سیاق الروایه والذی یرفع الطیر والوسوسه والمستکره علیه،والمضطر إلیه، فإنّ الرفع فی هذه الموارد یعتبر رفعاً واقعیاً، أی أنّ المکلّف فی مورد الاضطرار لا ـ یکون هناک اثر للحکم الواقعی علیه، فالحکم واقعاًمرفوع عنه لا أن أثره مرفوع بحسب الظاهر فقط وأنّه بعد زوال الاضطراریعود علیه، وکذلک أثر الإکراه واقعاً مرفوع عنه لا أنّه مرفوع ظاهراً.

إذن فمقتضی سیاق الروایه «رفع ما لا یعلمون» فی مورد الجهل بالحکم أنّ الحکم الواقعی مرفوع عن المکلّف الجاهل، وحینئذٍ إذا رفع الحکم الواقعی عن المکلّف الجاهل، فلا یمکن التمسک بهذا الحدیث لرفع التکلیف، لأنّه عندما یکون المکلّف علی یقین من رفع الحکم الواقعی،ففی الواقع لا توجد فی هذا المورد شبهه التکلیف، وعندما یکون علی یقین من رفع الحکم الواقعی عنه فإنّه «یعلم» لا ـ أنّه مصداق ما لا ـ یعلم،بمعنی أنّه یعلم فی الواقع أنّه لیس بمکلّف، وبلحاظ هذا المانع العقلی لامکان هنا للتمسک بحدیث الرفع لرفع الأحکام، ولذلک لابدّ فی تطبیق قاعده «رفع ما لا یعلمون» التحقیق فی هذا الشأن، ونحکم فی جمله رفع ما لا یعلمون علی خلاف السیاق لأجل المانع العقلی مع ذلک أنّ الأصل الکلی للقاعده تام وأنّها تقتضی رفع ما لا یعلمون فی مورد الجهل فی الأحکام.

قاعده لزوم الوفاء بالعهد:

وفی مورد المعاملات والعقود یقول الشارع : «اوفوا بالعهود»(۱) حیث تشمل هذه الجمله جمیع البیوع والعقود والمعاملات، ولکن هناک عقودورد فیها دلیل خاص بحیث تخرج عن هذا العام القرآنی «اوفوا بالعقود»

۱- سوره المائده، الآیه ۲.

وتبيّن تلک الأدله الخاصه أنّ بیع الکالیء بالکالیء لا یجب الوفاء به، وبیع الملامسه والمنابذه لا یجب الوفاء به، ونکاح الشغار لا یجب الوفاء به،فهذه الموارد مخصصه من ذلک العام، وفی غیر هذه الموارد التی لا دلیل لدینا علی التخصیص نشک هل أنّ «اوفوا بالعقود» یشمل فی مضمونه العقود اللفظیه فقط مثل : بعت وقبلت، ویجب الوفاء به، أما أنّه یشمل المعاطاه أیضاً ؟ فهنا فی مورد الشک نتمسک بذلک العام القرآنی ونقول :

کما أنّ العقد اللفظی والقولی یجب الوفاء به فکذلک العقد الفعلی والمعاطاتی یجب الوفاء به.

وکذلک تقول الآیه الشریفه : (وَأَحَلَّ اللّه ُالْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»(۱) و«حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ الْمَیْتَهُ...»(۲) وغیرها فهذه قواعد کلیه وردت فی سیاق الآیات القرآنیه ویمکن استنباط الأحکام الشرعیه للعشرات والمئات من الجزئیات والموارد فی العقود والایقاعات والمشروبات والمأکولات من هذه القواعد، ویقوم الفقیه بتطبیق هذه القواعد علی ما یستنبطه من أحکام جزئیه بالاستناد إلی هذه القواعد والعمومات القرآنیه والروائیه ویفتی بها،وهذا الاجتهاد صحیح لأنّه مطابق لظاهر الکتاب والسنّه، وظاهر الکتاب

والسنّه حجّه.

والدلیل علی حجیّه الظاهر، مضافاً إلی الوجدان الارتکازی، سیره العقلاء، مثلاً إذا کتب شخص لرفیقه رساله وذکر فیها أن یشتری له عباءه،فإنّ سیره العقلاء فی هذا المورد أنّهم یحملون کلامه فی الرساله علی ظاهره وأنّه ینبغی علیه شراء عباءه، ولکن إذا کان مقصود الکاتب من العباءه هو السیف مثلاً أو الرمح وأن یشتری له سیفاً ورمحاً فهذا خلاف الظاهر ویحتاج إلی قرینه، وما لم توجد قرینه علی خلاف الظاهر فالظاهرحجّه، أو مثلاً یکتب تاجر إلی آخر رساله بأن یشتری له فرشاً وسجاده،فینبغی علی المرسل إلیه أن یعمل بالظاهر ویشتری سجاده، ولکن إذا قال شخص : إنّ المراد من السجاده شراء الحنطه مثلاً فهذا خلاف الظاهرویحتاج إلی قرینه ودلیل خاص.

إذن فالعمل بالظواهر حجّه بسیره وبناء العقلاء، وهذه السیره العقلائیه

۱- سوره البقره، الآیه ۲۷۵.

۲- سوره المائده، الآیه ۳.

جاءت فی مورد الأحکام الشرعیه ومورد امضاء وتأیید المعصوم، لأنّه لم یرد فی التاریخ أنّ المعصوم قال : أیّها الناس لا تعملوا بالظواهر أو بظاهرالکلام، فمثل هذا الکلام لم یرد فی کلام أی نبی وأی ولی، ومن عدم ردع المعصوم عن سیره العقلاء هذه فی العمل بظواهر الکلام نکتشف أنّ سیره العقلاء فی مورد بیان الأحکام الشرعیه حجّه أیضاً، إذن لا شک فی حجیّه هذه القواعد المستوحاه من ظاهر الکتاب والسنّه.

قاعده القضاء:

تقدّم أنّ من جمله القواعد الکلیه فی باب القضاء والقابله للتطبیق علی الجزئیات، قاعده «البیّنه والإیمان» حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنات والإیمان»(۱) .

وفی روایه اُخری : «البیّنه علی المدعی والیمین علی من ادّعی علیه»(۲).

قاعده الصلح:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «الصلح جائز بین المسلمین إلاّ ـ صلحاًأحل حراماً أوحرّم حلالاً»(۳) وهذا الحدیث یبین مشروعیه الصلح والمصالحه بین المسلمین، إلاّ فی مورد أن یستدعی الصلح تحلیل الحرام وتحریم الحلال فهو باطل.

قاعده تکافوء المسلمین:

ورد فی الحدیث: «المسلمون اُخوه تتکافأ دماؤهم ویسعی بذمتهم أدناهم،وهم ید علی من سواهم»(۴) وهذه قاعده کلیه تثبت الاُخوه المعنویه بین المسلمین وکذلک تساویهم من حیث الدماء وتساویهم من الجهات الإنسانیه الاُخری ویسعی بذمتهم أدناهم، أی الفرد الأدنی منهم یحقّ له مثلاً فی میدان الحرب أن یعطی الأمان لجنود الأعداء من الکفّار، فهذه الذمّه الصادره من الجندی العادی فی الجیش الإسلامی محترمه ولا یحقّ للآمر ولقائد القوات المسلحه نقض هذه الذمّه والقول بأن هذا الجندی العادی لا یحقّ له أن یتصرف بمثل هذا التصرف «ویسعی بذمتهم أدناهم»

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۸۹، الباب ۲ من أبواب صفات القاضی.

۲- المصدر السابق.

۳- المصدر السابق، ج۱۸ أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی.

۴- وسائل الشیعه، ج ۲۰، الباب ۳۱ من أبواب القصاص.

بمعنى أنّه إذا صدر عهد الذمّه هذا من أقلهم شأناً وقام الجندى العادى للمسلمين بعقد عهد الذمّه مع مجموعه من الأعداء الكفّار وأدخلهم فى ذمّه الإسـلام فـإنّ القائـد للجيش الإسـلامى لاـ يحقّ له أن ينقض هـذا العهـد،فـذمّه هـذا الجنـدى العـادى هى ذمّه المسلمين وكأنّ المسلمين هم الذين عقدوا هذا العهد مع جنود الأعداء فلا يحقّ لأحد نقضه، وهذا من تعاليم

الإسلام الكليه(۱) .

قاعده نفى الغرر:

قـال رسـول اللّـه صـلى الله عليـه و آله : «المغرور يرجع على من غره»(۲) فمـن رأى أنّه وقـع فى معـامله موقـع الغش من الطرف المقابل فله أن يرجع إلى الشخص الذى

غره، أو إذا كانت المعامله فيها غرر وغش(۳) فإنّ مثل هذه المعامله والبيع الغررى باطله.

قاعده الجب:

وهى «الإسـلام يجب ما قبله»(۴) فإذا لم يكن الشـخص فى صدر الإسـلام أوالآن مسـلماً، ولكنه إذا أسلم فإنّ إسلامه هذا يوءدى إلى العفو والصفح عن الأعمال التى ارتكبها قبل إسلامه ولا تترتب عليه الأحكام والعقوبات

الإسلاميه المقرره لهذه الأعمال ويستخرج منها فروع كثيره فى أبواب السياسات والمعاملات وغيرها.

قاعده لا تعاد:

قال أبو جعفر الباقر عليه السـلام : «لا تعاد الصـلاه إلّا من خمس : الطهور،الوقت،والقبله، والركوع، والسجود»(۵) وهذه من جمله القواعد الكليه التى تقرر أنّ الصلاه لا تعاد بسبب وجود نقص وخلل فيها إلّا إذا كان النقص فى أحد

۱- انظر: وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۵۵، الباب ۳۱ من أبواب القصاص، ح ۱۰.

۲- القواعد الفقهيه، ص ۲۲۶.

۳- القواعد الفقهيه، البجنوردى، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۲۲۶.

۴- المصدر السابق، ج ۱، ص ۳۷۱.

۵- وسائل الشيعه، ج۳، باب ۹ من أبواب القبله، ح ۱.

هـذه الأُمور الخمسه : أن يصلّی بدون طهور، أو يصلی فی خارج الوقت،أو مستدبراً القبله، أو بدون ركوع وسجود، فمثل هذه الصلاه يجب إعادتها، ولكن فی غير هذه الموارد الخمسه وفی حاله حدوث النقص غيرالعمدی أو الزياده غير العمديه فلا يجب عليه إعادتها.

قاعده التجاوز والفراغ:

وذلك فی قوله عليه السلام : «كلّ شیء شك فيه وقد جاوزه ودخل فی غيره فليمضی عليه»(١) مثلًا لو شككت فی الصلاه هل أنّك قرأت فاتحه الكتاب أم لا ؟ فی حين أنّك تجاوزت مرحله القيام ودخلت فی الركوع، فكلّ

شك يكون لديك فی الجزء السابق فعليك بامضاء ذلك المشكوك وأنّك قدأتيت به.

وقول الصادق عليه السلام : «فی الميته لا ـ تصلِّ فی شیء منه ولا فی سبع»(٢) وهذه من القواعد الكليه التی تبين عدم جواز الصلاه فی أجزاء الميته وكذلك فی أجزاء السبع والحيوان غير مأكول اللحم.

وقوله عليه السلام : «لابأس بالصلاه فيما كان من صوف الميته، إنّ الصوف ليس فيه روح»(٣) .

وقوله عليه السلام : «كلّ شیء يضر بطريق المسلم، فصاحبه ضامن بما يصيبه»(۴) .

وقوله عليه السلام : «أيّما رجل أفزع رجلًا من الجدار أو نفرت به دابه فخرفمات فهوضامن لديته وإن انكسر فهو ضامن لديه ما ينكسر منه»(۵) .

١- القواعد الفقهيه، ج١، ص ٢٧۵.
٢- وسائل الشيعه، ج٣، ص ٢۴٩ أبواب لباس المصلی.
٣- المصدر السابق، ص ٣٣٣.
۴- المصدر السابق، ج ١٩، ص ١٨١، ح١٠.
۵- المصدر السابق، ص ١٨٨، الباب ١۵ من أبواب الضمان.

وهـذا یعنی إذا کان رجل إلی جانبه جدار أو حائل وکان یصیح إلی شخص آخر وبذلک نفرت دابته أو فزعت وانطلقت هاربه وسقط راکبهاومات، فهذا الشخص الذی افزع تلک الدابه أو افزع ذلک الشخص بصراخه فمات، فهو ضامن لدیته، أو إذا سقط الراکب فانکسرت عظامه بسبب هذه الحرکه الفجائیه فهو ضامن لأعضاءه المکسوره.

قاعده دیه أعضاء الإنسان :

وقوله علیه السلام : «کلّ ما کان فی الإنسان اثنان ففیهما الدیه وفی أحداهما نصف الدیه وما کان فیه واحد ففیه الدیه»(۱)

بمعنی أن کلّ ما کان من أعضاء الإنسان زوجاً ففیهما دیه إنسان کامل،مثلًا من أعضاء الإنسان الزوج : عینان، ویـدان، ورجلان، وأُذنـان، وبیضـتان،فهـذه الأعضاء فی بـدن الإنسان علی شکل زوج فلو اتلف شخص کلاهـذین العضوین فعلیه دیه کامله، وإذا اتلف أحداهما فقط فعلیه نصف دیه إنسان کامل، وما کان فی الإنسان فرداً ففیه الدیه کامله، مثلًا العقل یعتبرشیئاً واحداً، فلو قام شخص باتلاف عقل شخص آخر فعلیه الدیه کامله،أو لو قطع عضوه التناسلی فعلیه دیه کامله، ومراد الإسلام من هذا الکلام

بیان قانون کلی فی مسأله الدیات وأنّ أعضاء الإنسان الزوجیه والأعضاءالفردیه فی الإنسان إذا اتلفها شخص فعلیه دیه کامله، مثلًا الأنف یعتبرعضواً واحداً فلو اتلفه شخص فعلیه الدیه کامله.

إذن فهـذه قواعد کلیه وردت فی سیاق روایات المعصومین علیهم السلام وبالإمکان تطبیقها علی الموارد الجزئیه وبذلک تتیح هذه القواعد فهماًللحکم الشرعی یفتح الطریق أمام المسلمین لحلّ الکثیر من المشاکل

۱- وسائل الشیعه، ج۱۹، ص ۲۱۷، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، ح۱۲.

والتعقیدات فی واقع الحیاه استناداً إلی هذه القواعد الکلیه، فلو أنّ المجتهداستند إلی هذه القواعد فی بیان الحکم الشرعی فکلامه حجّه وصحیح.

ومضافاً إلی أنّ الإمام المعصوم علیه السلام أمر أصحابه أن یبینوا للناس الأحکام الإلهیّه والافتاء فیهم، نری أنّ الإمام أمیرالموءمنین علیه السلام قال للقثم ابن عبّاس : «واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلّم الجاهل وذاکرالعالم»(۱) وهکذا تحرک الفقهاء فی بیان الأحکام الإلهیّه للناس وتذکیرهم لها «فَذَکِر إنّ الذِّکری تَنفَعُ المُوءمِنینَ».

تعلیم الجاهل وتذکیر العالِم:

لیس العلم لوحده یمثل مفتاحاً لحلّ مشاکل الإنسان، فالإنسان ربّمایعلم الکثیر من المسائل ولکن علمه هذا لا یوءثر فی حلّ مشاکله، ولذلک نری أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول ل- عبداللّه بن مسعود : اقرأآیات القرآن.

وعندما کان عبداللّه بن مسعود یقرأ القرآن ویصل إلی بعض الآیات یجدرسول اللّه صلی الله علیه و آله یبکی، وعلی ضوء ذلک فإنّ التذکر یفیدالإنسان کثیراً،وحتّی لو کان الإنسان عالماً بالمسأله فإنّه یحتاج إلی التذکر، وقد قرأناآنفاً فی الرساله التی وجهها أمیرالموءمنین علیه السلام لابن عباس أنّه قال له :

«واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلّم الجاهل وذاکر العالم».

وقال الإمام الصادق علیه السلام لأبان ابن تغلب : «اجلس فی مسجد المدینه وافتی الناس فإنی أحبُّ أن یری فی شیعتی مثلک یفتیهم»(۲) وهذا یعنی أنّ

مسأله الافتاء والاستفتاء کانت شائعه ومتواتره فی عصر المعصوم أیضاً.

وعن علی بن اسباط قال : قلت للرضا: یحدث الأمر لا أجد بدّا من

۱- نهج البلاغه، الرساله ۶۷؛ مستدرک الوسائل أبواب صفات القاضی الباب ۱۱،ح ۱۵.

۲- فهرست النجاشی، ص۷.

معرفته وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال عليه السلام : «ءاتِ فقيه البلد فاستفتيه من أمرك فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه فإنّ الحق فيه»(١) .

وهكذا نرى أنّ الإمام الرضا عليه السلام يأمر على بن اسباط بأن يتوجه إلى فقيه البلده ولو كان من أهل العامه ويستفتيه فى أمره ويسأله عن مسألته،ولكن إذا افتاه بشىء يجب عليه الأخذ بخلافه فإنّ الحقّ فى مخالفتهم.

تتمه ونتيجه:

مضافاً إلى الأدله المتعدده التى ذكرناها فى جواب الاخباريين والتى تقرر مشروعيه الاجتهاد، فهناك شواهد وجهات اُخرى لاثبات مشروعيه الاجتهاد، منها :

أولاً :أنّ الأئمّه كانوا يعلمون بأنّ عصر الغيبه الكبرى سيستغرق مدّه طويله وأنّ شيعه أهل البيت سيكونون محرومين من حضور الإمام، كماورد فى كلمات الأئمّه عليهم السلام أنّهم كانوا يتوقعون صعوبات جمّه وأزمات كثيره ومحن متواليه فى عصر غيبه الإمام المعصوم، إذن فالإمام المعصوم كان يملك علماً حضورياً وواقعياً بتحقق عصر الغيبه وعدم توصل الناس للمعصوم.

ثانيا:إنّ المعصوم يعلم بأنّ الناس بمقتضى فطرتهم فى ذلك العصرالظلمانى الطويل للغيبه سيرجع الجاهل فيهم إلى العالم بحكم عقلهم وأنّ اتباع أهل البيت عليهم السلام يرجعون إلى الفقهاء لفهم أحكام دينهم.

ثالثا:إنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعلمون بأنّ فقهاء الشيعه وعلمائهم فى هذاالعصر الظلمانى فى الغيبه يرجعون إلى أحاديثهم ورواياتهم لبيان الحكم الشرعى للناس ويعتمدون على كتبهم الروائيه التى بين أيديهم، وكذلك

١- وسائل الشيعه، ج١٨، ص ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح٢٣.

يعلمون أنّ علماء الشيعه كانوا حتّى فى عصر حضورهم وحياتهم يعتمدون على الكتب الروائيه المدوّنه، ولذلك كان الأئمّه يأمرون أصحابهم دائماً بكتابه الأحاديث، فكان أصحابهم يسمعون الأحكام الشرعيه من الأئمّه ويدوّنونها ويحفظونها وكان الأئمّه عليهم السلام يقولون :

«سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلّا بكتبهم»(۱) أى هذه الكتب التى كتبوا فيهاالأحاديث والروايات ودوّنوها، فكان الأئمّه يرغّبون علماء الشيعه بتدوين الأحاديث وروايات المعصومين عليهم السلام ويقولون لهم أنّه سيثيبهم اللّه تعالى يوم القيامه على كلّ حرف نوراً ومقاماً كريماً(۲) .

وعلى هذا الأساس فإنّ إرتباط العلماء بكتبهم ومصنفاتهم الروائيه موءيد من جانب المعصوم، وقد أمر الأئمّه أصحابهم وفقهاء الشيعه بتفريع الأحكام وبيان جزئيات الأحكام الشرعيه من خلال تطبيق تلك القواعدوالاُصول الكليه التى بيّنها المعصوم أو بيّنها القرآن الكريم، مثلًا : إنّ الحكم

الذى يبينه علماء الإسلام فى رفع الحكم الضررى مستند فى شريعه الإسلام إلى قاعده «لا ضرر» التى وردت على لسان النبى الكريم صلى الله عليه و آله : «لاضرر ولا ضرار فى الإسلام»، وإذا كان هناك حرج فى حكم من الأحكام

الشرعيه كالوضوء فى الهواء البارد أو الحرج على المكلّف من الوضوءبسبب المرض فإنّ مثل هذا الوضوء يعتبر حرجياً وغير واجب، ومستندفتوى العلماء والفقهاء هو ما ورد فى القرآن الكريم : «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(۳)

وهكذا بالنسبه للعقد الذى يجب الوفاء به مشروط بأن يكون العاقدبالغاً، ومكلفاً، عاقلًا، مالكاً حتّى يجب الوفاء بذلك العقد، ومستند الفقهاءفى ذلك قاعده «اوفوا بالعقود» التى ذكرت فى كتاب اللّه، وهكذا فى الموارد الاُخرى سواءً فى مورد القضاء أم فى مورد الفتوى فإنّ الفقهاءعندما يتحركون لبيان الأحكام الشرعيه فإنّهم يعتمدون على تلك القواعد

الكليه الوارده فى لسان القرآن والسنّه بوصفها منبع الأحكام الشرعيه الجزئيه.

وهكذا فى مورد علاج الروايات المتعارضه فإن ترجيح أحد الروايتين

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص۷۲، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضى. ح ۸ .
۲- المصدر السابق، ص ۱۷۲، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، ح ۸۰.
۳- سوره الحج، الآيه ۷۸.

أو الحکم بالتخییر یستند لبیان المعصوم حیث ورد الترجیح بالافقه والأعدل والاوثق و...، وإلّا فإن فقدت المرجحات تصل النوبه إلی التخییر.

وهکذا بالنسبه للشخص الذی یعیش فی بلد أو فی الصحراء وحدث له أمر ومسأله لا یعرف حکمها الشرعی، فهنا یقول الإمام : عندما تکون فی بلد من البلدان ولا تجد فی ذلک البلد من یوافقک علی مذهبک، أی لا تجدعالماً موالیاً لأهل البیت فی ذلک البلد، فارجع إلی فقیه ذلک البلد فکلّ حکم یذکره لک ذلک الفقیه فأعمل علی خلافه فإنّ الرشد والهدی فی العمل بخلاف الفقیه العامی، والمراد مما تقدّم أن جمیع هذه الطرق والدلائل وبیان القواعد الکلیه فی لسان الروایات إنّما هو لأجل بیان

الأحکام بطریقه الاجتهاد وأنّ استنباط الأحکام من هذه القواعد الکلیه صحیح ومشروع.

ولولا هذا الطریق لمشروعیه بیان الأحکام ولو لم یکن الاجتهاد موقع رضی المعصوم فإنّ الإمام یجب أن ینهی العلماء والفقهاء عن ذلک ویرشدهم إلی طریق آخر غیر طریق الاجتهاد واستنباط الأحکام ویقول لهم بأنّه لا ینبغی علیکم بیان الأحکام وفهم الأحکام من طریق الاجتهاد،والحال أنّه لم یرد مثل هذا النهی والردع عن المعصوم علیه السلام ولم ینه الإمام الفقهاء عن الاجتهاد واستنباط الأحکام من الکتاب والسنّه، ولیس فقط لم یردع عن ذلک بل أمر بالفتوی به وکان فقهاء الشیعه وعلمائهم یتحرکون علی أساس هذه المنهجیه الاجتهادیه فی عصر المعصوم نفسه وکانوایبیّنون الأحکام للناس بواسطه فهمهم الاجتهادی للروایات والنصوص.

وعلی أیّه حال یکفی فی إثبات المطلوب وأنّ الإمام مضافاً إلی أنّه لم یردع عن الاجتهاد فقد کان یحثّ العلماء علی الافتاء، ما ورد فی الروایه المعروفه عن الإمام الصادق علیه السلام یقول لأبان بن تغلب : «اجلس فی المدینه وافتی الناس فإنی أحبّ أن یکون فی شیعتی مثلک یفتیهم»(۱) .

وهکذا ما ورد فی روایه اُخری والتی تقرر الثواب العظیم والأجرالاُخروی الکبیر للعلماء الذین یتحرکون فی حیاتهم لبیان الأحکام الإلهیّه وقد عبّر عنهم الإمام بأنّهم «الکافلون لأیتام آل محمّد والراشدون لشیعتناإلی الطریق المستقیم والمرابطون فی الثغور والحافظون لهم من الضلاله والزیغ». وبا إنّ رئیس المحدّثین الشیخ الصدوق رحمه الله کان من جمله العلماءالذین وقعوا مورد تأیید المعصوم، وطبقاً لما ذکره بعض الموءرخین أنّ الصدوق ولد بدعاء الإمام صاحب الزمان علیه السلام ، ومن جمله هوءلاء العلماءالشیخ المفید رحمه الله الذی أنشد الإمام صاحب الزمان علیه السلام أبیاتاً

۱- فهرست النجاشی، ص ۷.

فی حقّه عند وفاته وکتبت علی قبره المبارک وهی :

لا صوت الناعی بفقدک إنّه یوم علی آل الرسول عظیم

إذن فمثل هـذه العبارات والکلمات من إمام العصـر فی تأییده لعلماءالشـیعه کالشـیخ المفید والشـیخ الصدوق والسیّد المرتضـی والسیّد الرضی والشیخ الطوسی رحمهم الله وأمثالهم، یتبین من ذلک أن حکمهم وفتاواهم کانت

مورد رضا المعصوم وأنّ الأحکام التی یبینونها هی أحکام إلهیه.

إنّ الأئمّه المعصومین علیهم السـلام کانوا فی عصـر حضورهم والبالغ مدّه ثلاثمائه سنه (أی ۷۰ سـنه زمان الغیبه الصغری و ۲۳۰ سنه عصـر حضورالمعصومین) کـانوا هم المبینین للأحکام الإلهیّه، وبعـد ثلاثمائه سـنه وفی عصـر الغیبه الکبری کانت مسوءولیه بیان الأحکام علی عهـده علماءالإسـلام حیث یسـتخرجون الأحکام والقواعـد الـدینیه من منابعها الکلیه من ظاهر الکتاب والسـنّه ویقدمونها للناس وبذلک یحفظون الإسـلام وأحکام الشـریعه الإسلامیّه بالرغم من وجود العوائق والموانع التی کانت الحکومات الظـالمه وقوی الکفر والانـحراف والجور تضـعها أمـام حرکتهم الإلـهیّه ولمنع تقـدّم الإسـلام والمسـلمین، إلاّـ أنّ علماء الإسـلام والفقهـاء تصـدوا لکـلّ هـذه الموانـع وواجهـوا قـوی الکفر والانـحراف وحفظـوا دین اللّه للبشـریه : «یُرِیـدُونَ أَنْ یُطْفِئُوا نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَیَأْبَی اللّه ُإِلاَّ أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ کَرِهَ الْکَافِرُونَ»(۱) .

الکافلون لأیتام آل محمّد صلی الله علیه و آله :

کـان البحث فی مسـأله النظر والاجتهـاد الموجود والمصـطلح فی الحوزات العلمیه وأنّ الفقیه یحکم بالاسـتناد إلی ظاهر الکتاب والسـنّه ویسـتنبط الحکم الإلهی وأنّ هذه الطریقه صـحیحه ومشـروعه وتعتبر حجّه شرعیه، وقد ورد فی بعض الروایات التعبیر عن علماء الدین بالکافلین

۱- سوره التوبه، الآیه ۳۲.

لأيتام آل محمّد صلى الله عليه و آله ، وهنا نستعرض بعض هذه الروايات التى تقرر فى مضمونها الاحترام الكبير والتجليل للعلماء والفقهاء لبيانهم الأحكام الشرعيه وهدايه الناس إلى الصراط المستقيم وأنّ العالِم إذا انقذ مسلماً من الجهل والضلاله فإنّ اللّه تعالى سيثيبه فى يوم القيامه بما لا يعلم مقدارثوابه إلاّ اللّه تعالى.

فعن أبى محمّد العسكرى عليه السلام : «ألا فمَن هداه وأرشده وعلّمه شريعتنا كان معنا فى الرفيق الأعلى».

وعن الصدّيقه الطاهره فاطمه عليهاالسلام أنّها قالت: «سمعت أبى يقول: إنّ علماء شيعتنا يحشرون فيخلع عليهم من خلع الكرامات على قدر كثرت علومهم وجدّهم فى إرشاد عباد اللّه أيضا حتى يخلع على الواحد منهم ألف ألف حلّه من نور ثمّ ينادى عزّوجلّ: أيّها الكافلون لأيتام آل محمّد الناعشون لهم عندانقطاعهم عن آبائهم الذين هم أئمّتهم هؤلاء تلامذكم والأيتام الذين كفلتهم ونعشتهم فاخلعوا عليهم خلع العلوم فى الدنيا، فيخلعون على كل واحد من أولئك الأيتام على قدر ممّا أخذوا عنهم من العلوم حتى أنّ فيهم يعنى فى الأيتام لمن يخلع عليه مائه ألف خلعه وكذلك يخلع هؤلاء الأيتام على من تعلم منهم، ثمّ إنّ اللّه تعالى يقول: أعيدوا على هؤلاء العلماء الكافلين لأيتام آل محمّد حتى تتمّ خلعهم وتضاعفوها ويضاعف لهم وكذلك على مَن خلع وعليهم وعلى من يليهم».

وكانت المخاطبه بهذه الكلمات الزهراء فاطمه عليهاالسلام حيث قال لها: «يا أمه اللّه، إنّ سلكه من تلك الخلع أفضل ممّا طلعت عليه الشمس، ثم قال: ألف ألف مرّه»(۱) .

ومثل هذا الحديث ما ورد أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله عندما أرسل الإمام على عليه السلام إلى اليمن للقضاء قال له : «لأنّ يهدى اللّه بك رجلاً خير ممّا

۱- بحار الانوار، ج۲، ص ۳، كتاب العلم، ح۳.

طلعت علیه الشمس».

فضیله العالم ومقامه یوم القیامه:

یقول اللّه عزّوجلّ: «یَرْفَعْ اللّه ٔالَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّه ٔبِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ»(۱) .

قال علی بن أبی طالب علیه السلام : «من کان من شیعتنا عالما بشریعتنا، فأخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمه جهله جاء یوم القیامه علی رأسه تاج من نور، یضیی ء جمیع العرصات، ثم ینادی منادٍ: یا عباد اللّه! هذا عالم من تلامذه بعض علماء آل محمّد ألا فمَن أخرجه فی الدنیا من حیره جهله، فالیتشبث بنوره، لیخرجه من حیره ظلمه العرصات إلی نزهه الجنان، فیخرج کل من کان علّمه فی الدنیا خیراأو فتح من قلبه من الجهل قفلاً أو أوضح له عن شبهه بحذافیرها أی بأجمعها»(۲) .

قال الإمام الحسن بن علی علیه السلام : «فضل کافل الیتیم من آل محمّد المنقطع عن موالیه، فضله کفضل الشمس علی الصحی»(۳) .

وکوکب الصحی هو بنات النعش، وبنات النعش کوکب خفات لا ظهور له کثیرا.

قال الإمام الحسین علیه السلام : «من کفل لنا یتیما، قطعته عنّا محبتنا باستتارنا،ینادی المنادی من عنداللّه تعالی: اجعل له یاملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علّمه ألف ألف قصر».

وهذا هو الثواب العظیم الذی یعطیه اللّه تعالی للعلماء والفقهاء الذین یعملون علی هدایه أیتام آل محمّد صلی الله علیه و آله ورعیتهم وبیان الأحکام الشرعیه لهم.

۱- سوره المجادله،الآیه ۱۱.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲، ح ۲.

۳- المصدر السابق، ج۲، ص۲، ح۲.

قال علی بن الحسین علیهماالسلام : «فأبشروا علماء شیعتنا بالثواب الأعظم والجزاءالأوفر لا یعلم إلاّ اللّه العلیم الحکیم».

قال الإمام محمّد الباقر علیه السلام : «العالم کمَن معه شمعه تضیی ء للناس، فکل مَن أضاءت له، فخرج لها من حیره أو نجاها من جهل فهو من عتقائه من النار،واللّه یعوضه عن ذلک بکل شعره لمَن أعتقه».

والمقصود ممّا تقدّم من الروایات الشریفه أنّ العالم والفقیه الشیعی یملک عند اللّه مثل هذا المقام وأنّه کافل أیتام آل محمّدصلی الله علیه و آله کما صرّحت بذلک الروایات، ومن هنا فکلّ شخص یعمل علی هدایه أیتام الشیعه ویخرجهم من أجواء الجهل والضلاله إلی أجواء العلم والهدایه فإنّ اللّه تعالی سیکتب له مثل هذا المقام، وهنا کیف یمکن القول أنّ کلام هذاالعالم فی بیان الأحکام الإلهیّه غیر حجّه ؟ هل یمکن أن یکون للعالم مثل هذا المقام ومع ذلک فإنّ کلامه مخالف للحکم الإلهی والشرع ؟

وقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «علماء اُمتی کأنبیاء بنی إسرائیل»،وهناک روایه عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله أیضاً بهذه العباره : «علماء اُمّتی أفضل من أنبیاء بنی إسرائیل» والمراد من هوءلاء العلماء هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام لاأن یکون المقصود العلماء غیر المعصومین، لأنّه عندما یکون الأنبیاء معصومین فلایمکن أن یکون غیر المعصوم أفضل من المعصوم.

إذن فإذا عمل علماء الإسلام بوظیفتهم الشرعیه وعملوا علی هدایه الناس إلی الصراط المستقیم وکفلوا أیتام آل محمّد المنقطعین عن إمام زمانهم، ففی یوم القیامه یکون ذلک العالم شفیعاً للناس وکذلک الأشخاص الذین تتلمذوا علی یدیه واستقوا منه المعارف والأحکام الإلهیّه فهم أیضاًسینالون مقام الشفاعه.

المربی والحافظ للدین:

عن الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه السلام أنّه قال: «العلماء حکّام علی الناس»(۱) .

۱- مستدرک الوسائل.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام : «علماء شيعتنا مرابطون بالثغورالذى يلى ابليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا ألا فمَن أتعب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممّن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرّه»(١) .

وقد ورد أيضاً فى الروايات الشريفه: «مداد العلماء أفضل من دماءالشهداء»(٢) .

والحقيقه أنّ العالم المبين للأحكام الإلهيّه للناس، كما تصرح به هذه الروايه أفضل عند اللّه ألف ألف مرّه من المجاهد، فإنّ مداد قلم العالم يوءدى دورين : فهو من جهه يحفظ الدين الإسلامى، ومن جهه اُخرى يعمل على تربيه المجاهدين والشهداء، بمعنى أنّ الشهيد الذى وصل إلى تلك المرتبه الساميه من جراء جهاده واعتقاده وتضحيته إنّما هو بواسطه تربيه عالم الدين لأنّه مبين للأحكام الإلهيّه وأنّ الجهاد فى سبيل اللّه له ذلك المقدار من الثواب والمقام عند اللّه، وبهذا البيان والكلام يتحرك

المجاهد فى طريق الجهاد فى سبيل اللّه، إذن فالعالم يؤدّى بقلمه وبيانه عملين ومهمتين : فهو يحفظ الدين وكذلك يربى الشهداء والمجاهدين،ومعلوم أنّ من يوءدّى عملين عظيمين بقلمه ويجمع بين حفظ الدين وتربيه المجاهدين أفضل عند اللّه من المجاهد الذى يقوم بعمل واحد وهو الدفاع عن الدين.

ثمّ إنّ الإمام عليه السلام ذكر العلّه لكون العالم المبيّن للأحكام أفضل ألف ألف مرتبه من المجاهد فى سبيل اللّه وقال : (لأنّه يدافع عن أديان محبينا،وذلك «المجاهد» يدافع عن أبدانهم) فهذا العالم يدافع عن دين شيعتناومحبينا، وأمّا المجاهد فإنّه يدافع عن أبدانهم ودنياهم فى مقابل الأعداءمن الروم والترك والخزر.

إنّ حقيقه الإنسان ترتبط بروحه، وعندما تريد الروح أن تتحرك فى هذه الدنيا فإنچها تستخدم الوسيله للتحرك وهى الأقدام، أو عندما تريدأن تتحدث مثلاً تستخدم الآداه لذلك وهو اللسان، وعندما تريد أن تكتب،

١- بحار الأنوار، ج٢، ص ٥

٢- مستدرك الوسائل، ج١٧، ص ٣٢١.

فالوسیله لـذلک الیـد، ومعلوم أنّ الأدوات لیست لها قیمه صاحب الأدوات،فأدوات البدن المادیه نسبتها إلی الروح کذلک مثل نسبه القلم إلی الکاتب،فعنـدما یقول الإمام : مقام العالم أفضل ألف ألف مرّه من مقام المجاهد،فلأنّ العالم حافظ دین المجتمع والناس، وأمّا المجاهد فی سبیل اللّه فیحفظ أبدان الناس.

قال الإمام موسـی ابن جعفر علیه السـلام : «فقیه واحـد ینقذ یتیما من أیتامنا من المنقطعین عنّا وعن مشاهدتنا بتعلیم ما هو محتاج إلیه، أشدّ علی ابلیس من ألف عابد»(۱) .

قال الإمام محمّـد بن علی الجواد علیه السـلام : «من تکفّل بأیتام آل محمّد صـلی الله علیه و آله المنقطین عن إمامهم، المتحیرین فی جهلهم، الاساری فی أید شیاطینهم وفی

أیـد النواصب من أعدائنا، فاستنقذه منهم وأخرجهم من حیرتهم لیفضـلون عنداللّه تعالی علی العباد بأکثر من فضل السـماء علی الأرض»(۲) .

قال الإمام علی بن محمّد الهادی علیه السـلام : «لولا من یبقی بعد غیبه قائمنا من العلماء الداعین إلیه والدالّین علی علمه والذابین عن دینه بحجج اللّه والمنقذین لضعفاء عباد اللّه من شباک ابلیس ومردته ومن فخاخ النواصب لما

بقی أحـد إلّا ارتـد عن دین اللّه، ولکنّهم الذین یمسـکون أزمه قلوب ضعفاءالشیعه، کما یتمسک صاحب السـفینه سکانها، هم الأفضلون عند اللّه عزّوجل»(۳) .

فعن أبی محمّد العسکری علیه السلام عن أبیه عن آبائه علیهم السلام عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله

قال: «أشـدّ من الیتم الیتیم الذی انقطع عن أبیه یُتم یتیم انقطع عن إمامه... إلّافم هداه وأرشده، وعلّمه شـریعتنا مان معنا فی الرفیق الأعلی»(۴)

والحاصـل ممّـا ذکرنـا من سـیره المتشـرعه والسـیره العقلائیه التی لم یردالنهی والردع عنها، والنصوص الشـرعیه، کلّها تـدلّ علی مشـروعیه الاجتهادالمصـطلح الموجود، ویتبین من ذلک أنّ المسـلک الصحیح هو مسلک المجتهدین وأن ما قالوه وعملوا به هو الحقّ المبین.

«هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لاَ یَعْلَمُونَ

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۵.

۲- المصدر السابق، ص۶.

۳- انظر: بحار الأنوار، ج ۲، ص ۶.

۴- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲.

إِنَّمَا یَتَذَکَّرُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ»(۱)

الفصل الثالث: عدم جواز الإفتاء بغیر علم ولا کتاب ولا هدی

حرمه الافتاء بدون علم:

إنّ مقتضـی الروایـات الکثیره والمتواتره النهی عن الفتوی بغیر علم،وهـذه الروایـات تقع فی مقابـل تلـک الروایات التی ورد فیها تأییـد الإمـام المعصوم للفتوی والاجتهـاد، وبـالطبع الأخبار الناهیه عن الفتوی بغیر علم لا تنهی عن الفتوی بشـکل مطلق بل تنهی عن الفتوی بغیر علم، وهی تدلّ

بالمفهوم والدلاله الالتزامیه علی جواز الافتاء عن علم.

۱- سوره الزمر، الآیه ۹.

عن أبی عبیده قال: قال أبوجعفر علیه السلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هدی من اللّه تعالی لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۱).

وحاصل هذه الروایه أنّ الإفتاء بغیر علم والاجتهاد بدون الاستفاده من علوم أهل البیت علیهم السلام ممنوع ومنهی عنه، وهذا هو عمل المخالفین للأئمّه

الذین کانوا یفتون الناس بدون الرجوع إلی الأئمّه ومستندهم فی ذلک الرأی والقیاس والاستحسانات العقلیه الباطله.

عن حمزه بن حمران قال: سمعت أباعبداللّه علیه السلام یقول: «من استأکل بعلمه أفتقر، قلت: إنّ فی شیعتک قوما یتحملون علومکم ویبثونها فی شیعتکم فلایعدمون منهم البر والصله والإکرام. فقال الإمام علیه السلام : لیس أولئک

بمستأکلین إنّماذلک الذی یفتی بغیر علم وهدی من اللّه لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا»(۲).

والحطام هو الأجزاء الصغیره من الخزف المکسور حیث یعبّر عنهابالحطام، ومقصود الإمام أنّ المستأکلین بالعلم هم الذین یفتون الناس علی خلاف الحقّ ویخلطون الحقّ مع الباطل طمعاً فی حطام الدنیا.

إذن فالافتاء وبیان الحکم الشرعی بدون الاستمداد بهدایه المهتدین الإلهیین من أرباب الوحی والعصمه یکون مشمولاً للأخبار الناهیه عن الفتوی بغیر علم، وفی مقابل ذلک إذا کانت الفتوی وبیان الحکم الشرعی بهدایه من اللّه وبهدایه من أرباب الوحی والعصمه فلا یکون مشمولاًللأخبار الناهیه عن الفتوی بغیر علم بل هی فتوی ناشئه من معین علوم

أهل البیت ولیس فقط لم یرد النهی عنها بل ورد الأمر بها وأن هذا العمل یقع مورد رضا أهل البیت والإمام المعصوم علیه السلام .

الروایات الناهیه عن الافتاء بغیر علم:

أمّا الروایات الناهیه عن الفتوی بغیر علم فهی ناظره إلی الفتوی التی

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، ح ۱، وقریب من هذاالمضمونح، ۱، ۲، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی أیضا.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۱۲.

تنطلق من الرأی والحدس فی مقابل العمل بروایات وأحادیث الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّه لا شک ولا ریب أنّ الاجتهاد فی مقابل النصّ باطل عقلاً وشرعاً، وقد تقدّم فیما سبق إثبات بطلان مدرسه القیاس التی تری العمل بالقیاس والرأی، وقلنا أنّ العمل بالرأی باطل عقلاً، لأنّ العقل لیس مشرعاً ولا یمکنه بیان حکم اللّه فی المسائل الشرعیه بشکلب مطلق.

مضافاً إلی أنّ العقل لا یحیط بالواقعیات، وعندما لا یملک إحاطه بأُمورالواقع فهو جاهل بالواقع ولا یمکنه أن یبیّن حکم اللّه، فالعقل إنّما یستطیع فی بعض الموارد الکشف عن الحکم الإلهی لا تشریع الحکم الإلهی.

والعمل بالقیاس باطل شرعاً أیضاً لأنّ : «السنّه إذا قیست محق الدین»(۱) و«إن دین اللّه لا یصاب بالعقول»(۲).

وللأسف نری بعض المخالفین حتّی فی عصر حضور المعصوم کانوایجتهدون برأیهم ویفتون الناس فی مقابل رأی المعصوم ویرفعون رایه المخالفه للمعصومین لیوصدوا الطریق أمام الناس للاستفاده من علوم

أهل البیت علیهم السلام ، وکان الخلفاء والحکّام فی ذلک الوقت یدعمون هذاالاتجاه وکان الطواغیت أمثال معاویه ویزید والحجاج وجمیع سلسله الظالمین فی کلّ زمان یتحرکون علی مستوی منع الناس من الرجوع إلی

أهل البیت والإمام المعصوم علیه السلام .

فعن تفسیر العیّاشی عن اسحاق بن عمّار، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی حدیث قال: «یظنّ هؤلاء الذین یدّعون أنّهم فقهاء علماء، أن قد أثبت جمیع الفقه والدین ممّا یحتاج إلی الأُمّه، ولیس کل علم رسول اللّه صلی الله علیه و آله علموه، ولا صارإلیهم من رسول اللّه صلی الله علیه و آله ولا عرفوه وذلک أنّ الشیء من الحلال والحرام والأحکام یرد علیهم فیسألون عنه ولا یکون عندهم فیه أثر عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله

ویستحیون أن ینسبهم الناس إلی الجهل ویکرهون أن یسألوا فلا یجیبون،فیطلب الناس العلم من معدنه فلذلک استعملوا الرأی والقیاس فی دین اللّه وترکوا الآثار ودانوا بالبدع وقد قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله کل

بدعته ضلاله فلو أنّهم إذا

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.
۲- المصدر السابق.

سئلوا من دین اللّه فلم یکن عندهم فیه أثر عن رسول اللّه

صلی الله علیه و آله ردوه إلی اللّه ورسوله وإلی أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منه من آل محمّد

صلی الله علیه و آله »(۱) .

وهم یعملون بالرأی والقیاس فی مقابل النص والأحادیث النبویه.

فعن سماعه عن أبی الحسن موسی علیه السلام فی حدیث قال: «ما لکم وللقیاس، إنّما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس، ثم قال الإمام علیه السلام :

إذا جاءکم ماتعلمون فقولوا وإذا جاءکم ما لا تعلمون منها وأومی بیده إلی فیه، ثم قال: لعن اللّه أبا حنیفه کان یقول قال علی وقلت أنا... و قال الصحابه وقلت أنا قال:

أکنت تجلس إلیه؟ قلت: لا ولکن هذا کلامه.

فقلت: أصلحک اللّه، أتی رسول اللّه الناس بما یکتفون به فی عهده؟ قال: نعم وما یحتاجون إلیه إلی یوم القیامه، فقلت: أضاع من ذلک شیء؟ فقال الإمام: لاهو عند أهله محفوظ»(۲) .

وقد کان لأبی عبداللّه علیه السلام مناظرات واحتجاجات مع أبی حنیفه فی نهیه علیه السلام إیّاه عن القیاس ولکنّه لم یجعل اللّه له نورا فما له نور وقد قال الإمام علیه السلام لأبی حنیفه: أنت فقیه أهل العراق؟ قال نعم.

قال الإمام علیه السلام : فبم تفتیهم؟ قال أبوحنیفه: بکتاب اللّه وسنّه نبیّه، قال الإمام علیه السلام : یا أبا حنیفه تعرف کتاب اللّه حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال أبوحنیفه: نعم.

قال الإمام علیه السلام : یا أباحنیفه لقد ادعیت علما ویلک ما جعل اللّه ذلک إلّا عند أهل الکتاب الذین أنزل علیهم، ویلک ولا هو إلّا عند الخاص من ذریّه نبیّنا محمّد صلی الله علیه و آله وما ورّثک اللّه من کتابه حرفا... إلی

أن قال: یا أبا

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۹.
۲- المصدر السابق، ح۳.

حنیفه إذا ورد علیک شیء لیس فی کتاب اللّه ولم تأت به الآثار و السنّه کیف تصنع؟ فقال: أصلحک اللّه أقیس واعمل فیه برأیی.

فقال الإمام علیه السلام : یا أباحنیفه إنّ أول مَن قاس ابلیس الملعون، قاس علی ربّنا تبارک وتعالی فقال: أنا خیر منه خلقتنی من نار وخلقته من طین، قال فسکت أبوحنیفه.

فقال الإمام علیه السلام : یا أبا حنیفه أیّهما أرجس البول أو الجنابه؟ فقال أبو حنیفه: البول، فقال الإمام علیه السلام : ما بال الناس یغتسلون فی الجنابه ولایغتسلون من البول، فسکت أبو حنیفه.

فقال الإمام علیه السلام : یا أبا حنیفه أیّهما أفضل الصلاه أو الصوم؟ قال أبوحنیفه: الصلاه، فقال الإمام علیه السلام : فما بال الحائض تقضی صومه ولاتقضی صلاتها (لأنّه علی القیاس یکون الأمر خلاف ذلک حیث تقضی صلاتها دون صومها لأهمیّه الصلاه)، فسکت أبوحنیفه(۱).

علی القیاس لابدّ أن یکون عکس

الروایات الناهیه:

وحاصل الروایات الناهیه الکشف عن حرمه الفتوی بدون الرجوع لعلوم أهل البیت، بل إنّ بعض أئمّه مذاهب العامه کانوا یرجعون فی المسائل المشکله إلی أهل البیت ویحصلون علی الحکم الشرعی لهذه المسائل.

«أوصی رجل لآخر من أهل خراسان بمائه ألف درهم، وأمر أن یعطی أبوحنیفه جزءا منه، فسئل أبوحنیفه وغیره عن مقدار الجزء فی هذه

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۳۷.

الوصیّه، فقالوا: هو الربع، ثم إنّ أباحنیفه أمر الرجل بسؤال جعفرالصادق علیه السلام عنه، فجاء الرجل إلی الإمام الصادق علیه السلام فقال:

إنّ أباحنیفه یقول بأنّ معنی الجزء ربع المال، فقال الإمام: کیف یکون معناه الربع؟

قالوا: لقوله اللّه تعالی: «فخذ أربعه من الطیر»قال الإمام الصادق علیه السلام : «وقدعلمت الطیور أربعه، فکم کانت الجبال إنّما الأجزاء للجبال، لیس لطیر،فقالوا: ظننا أنّها أربعه، فقال الإمام علیه السلام : ولکن الجبال عشره»(۱)

المهم أنّ الرجل عندما رجع إلی الإمام عرف معنی الجزء أنّه العشر لاالربع کما توهّم أبوحنیفه.

محمّد ابن یعقوب عن الحسین بن محمّد، عن السیاری قال: روی عن ابن أبی لیلی أنّه قدم علیه رجل یعنی (جاریه)، فقال: له إنّ هذا باعنی هذه الجاریه، فلم أجد علی رکبها حین کشفتها شعرا وزعمت أنّه لم یکن لهاقط، فقال له ابن أبی لیلی: إنّ الناس یحتالون لهذا بالحیل حتی یذهبوا به،فما الذی کرهت.

قال: أیّها القاضی إن کان عیبا فاقض لی به، قال: اصبر حتی أخرج إلیک، فإنّی أجد أذی فی بطنی، ثم دخل وخرج من باب آخر، فأتی محمّدبن مسلم الثقفی فقال له: أی شیء تروون عن أبی جعفر علیه السلام فی المرأه لایکون علی رکبها شعرا یکون ذلک عیبا؟ فقال محمّد بن مسلم: أمّا هذانصّا فلا أعرفه، ولکن حدثنی أبو جعفر علیه السلام عن آبائه عن النبی صلی الله علیه و آله أنّه قال: «کل ما کان فی أصل خلقت فزاد أو نقص فهو عیب»فقال له: ابن أبی لیلی حسبک، ثم رجع إلی القوم فقضی لهم بالعیب(۲) .

عن محمّد بن مسلم قال: إنّی لنائم ذات لیله علی السطح إذا طرق طارق، فقلت من هذا فقال: شریک رحمک اللّه، فأشرفت، فإذا هی امرأه

۱- سفینه البحار، ج۱، ص۲۴۸.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۲، ص ۴۱۰، الباب ۱ أبواب أحکام العیوب، ح ۱.

فقالت: لی بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتی ماتت، والولدیتحرک فی بطنها و یذهب ویجییء فما أصنع؟

فقلت: یا أمت اللّه سئل محمّد بن علی بن الحسین الباقر علیه السلام عن مثل ذلک، فقال یشقّ بطن المیت ویستخرج الولد یا أمت اللّه افعلی مثل ذلک ان یا أمت اللّه.

الأهم والمهم:

وهذه الروایه تقرر قانوناً کلیاً فی مسأله دوران الأمر بین الأهم والمهم،فالمرأه قد ماتت ولکن الطفل فی بطنها حیّ، ومن الواضح أن نجاه الطفل الحی أهم من إحترام بدن المیت فلذلک یجب شق بطنها واخراج الطفل منه، وذلک علی أساس تقدیم الأهم علی المهم، ومن هنا قال الإمام : «یاأمّه اللّه افعلی مثل ذلک»، یعنی أن کلّ مورد مثل هذا المورد إذا کان الفعل الأهم وهو النجاه منوطاً باتلاف المهم، فیجب ترجیح الأهم علی المهم.

ولعلّه یمکن القول من خلال مضمون هذه الروایه جواز مسأله تشریح أعضاء بدن المیّت فی موارد یتوقف علیها نجاه الإنسان الحی بواسطه ربط أعضاء بدن المیّت إلی بدن الحی وإن کان التشریح بحدّ ذاته یعتبرإهانه لبدن المیّت ولکن هنا یدور الأمر بین الأهم والمهم ومعلوم أن نجاه الإنسان الحی أهم من تشریح أعضاء بدن المیّت.

یقول محمّد بن مسلم فی هذه الروایه: یا أمّه اللّه، لا یمکننی عمل مثل ذلک فیما یتعلق بالنساء، قالت لی : رحمک اللّه جئت إلی أبی حنیفه صاحب الرأی فقال لی : ما عندی فیهذا شیء ولکن علیک بمحمّد بن مسلم الثفقفی فإنّه یخبرک، فما أفتاک به من شیء فعودی إلیّ فاعلمنیه.

فقلت: لها امض بسلام، فلما کان الغد خرجت إلی المسجد وأبوحنیفه یسأل عن أصحابه فتنحنحت فقال: اللّهم غفرا دعنا نعیش(۱) .

النتیجه: ویستفاد ممّا تقدّم أنّ بیان الأحکام الإلهیّه مختصٌّ بأهل البیت علیهم السلام ، والأشخاص الذین یفتون الناس بدون الرجوع إلی أهل البیت فمثل هذه الفتوی وقعت منهیاً عنها وغیر مشروعه، وحاصل الروایات الناهیه عن الفتوی بدون علم ثلاثه اُمور :

۱ : یجب الرجوع إلی أهل البیت علیهم السلام لتعلم الأحکام الإلهیّه والنظر فی ما ورد من أحادیثهم وروایاتهم، لأنّ الأئمّه معصومون علیهم السلام ولهم علم واقعی بالأحکام الإلهیّه وأّن کلّ ما یقولونه هو عین الواقع.

۱- معجم الرجال، ج۱۷، ص ۲۴۹.

۲ : إنّ الروایـات النـاهیه لاـ تنهی عن الإفتـاء بشـکل مطلق بمعنی حرمه الفتوی مطلقـاً بغیر روایات المعصوم، فمثل هـذا النهی لا یستفاد من الروایات الناهیه علی سبیل الاطلاق، بل إنّها تنهی عن الفتوی بدون علم وبدون مستند شرعی معتبر.

۳ : إنّ الروایـات النـاهیه تنهی عن الفتوی وفقـاً للرأی والقیاس فی مقابل بیان الأئمّه والنصوص الصادره عن الإمام المعصوم علیه السـلام وأن یفتی الشـخص طبقـاً لرأیه الخاص بـدون الرجوع إلی روایات المعصومین، فمثل هـذه الفتوی هی ما ورد النهی عنها وبالتالی تقع باطله وحرام عقلًا وشرعاً.

إنّ الروایات الناهیه لا تنهی عن الفتوی المسـتنده إلی الأدله الشـرعیه المعتبره، والمراد من مشـروعیه الاجتهاد وفتوی المجتهد فی الأحکـام الشـرعیه هو هـذا المعنی، وهو أن تکون الفتوی والاجتهـاد متطابقه مع الأدله المعتبره الشـرعیه وبـذلک یکون الاجتهاد مشروعاً، واللّه العالم.

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۱) .

قال الإمام الصادق علیه السلام : «الذکر محمّد ونحن أهله المسوءولون»(۲) .

إلی هنا تم بحث المـدخل والمقـدمه، ونشـرع بعـد ذلک فی أصل البحث فی الاجتهاد والتقلید وبیان أدلته ومشـروعیته وشـروطه وانقسام المکلّفین إلی : مجتهد ومقلد ومحتاط، بعون اللّه تبارک وتعالی هو نعم المولی ونعم النصیر.

محمد باقر الموحدی النجفی بن المرحوم حسین علی (رضوان اللّه تعالی علیه) المتوفی ۱۳۹۰ ه‍- ق فی النجف الأشرف قال اللّه تعالی

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

وقال الإمام الصادق علیه السلام

«من تعلّم للّه وعمل للّه وعلَّم للّه دُعی فی ملکوت

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

۲- أصول الکافی، ج۱، ص ۲۱۰، باب أهل الذکر، ح ۲.

السموات عظیما»[(۱)](#content_note_122_1)

الفصل الرابع: تعریف ماهیه الاجتهاد لغه واصطلاحا ،ومناقشه تعاریف الاجتهاد

تعریف الاجتهاد

کـان البحث فی مقـدمه الاجتهاد والتقلیـد وقـد ذکرنا بعض المسائل التی ترتبط ببحث الاجتهاد والتقلیـد من باب المقـدمه، وهنا نبحث فی أصـل المقصود وحقیقه الاجتهـاد وکـذلک نبحث بـالتبع مسـأله التقلیـد. فالفقهاءالاُـصولیون بشـکل عـام بحثوا مسـأله الاجتهـاد والتقلیـد فی خـاتمه مبـاحث علم الاُـصول، والسـبب فی ذلـک أن تعریف علم الاُصول لا یصـدق علی مورد الاجتهاد، والتعریف المذکور لعلم الاُصول فی الجمله هو : «العلم

ص: ۱۲۲

۱- المصدر السابق، ص ۳۵.

بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه لتعيين الوظيفه للمكلّف» وهذا التعريف لا ينطبق على مسأله الاجتهاد والتقليد.

ومعنى الاجتهاد عباره عن : تحمل المشقه فى البحث والتحقيق فى قواعد علم الاُصول والعلوم الدينيه، فالمحقق والمجتهد فى علم الاُصول والعارف يبذل جهده فى تحقيق هذه المسائل والمعرفه بالأدله الشرعيه وأحوالها، وثمره ذلك التحقيق ومعرفه الاجتهاد واستنباط الأحكام

الشرعيه من أدلتها التفصيليه، ولذلك فبحث الاجتهاد لا يدخل فى دائره علم الاُصول ولكن ذكره فى علم الاُصول له ملاك خاص وارتباط بهذاالعلم، وعلى هذا الأساس فإنّ مسائل الاجتهاد بالنسبه لعلم الاُصول كنسبه الثمره إلى الشجره، وبحث التقليد بالتبع متفرع على الاجتهاد أيضاً.

عندما يكون الاجتهاد ثمره ونتيجه لعلم الاُصول فالمحقّق والمجتهدفى علم الاُصول يحصل على معرفه بالأدله الشرعيه وأحوال تلك الأدله من التعارض والتزاحم فيما بينها والعام والخاصّ، المطلق والمقيد، الظاهروالنصّ، المجمل والمبين، الإماره والأصل، وكذلك يتعرف على الاستلزامات العقليه، إذن فالاجتهاد عباره عن ثمره ونتيجه لعلم الاُصول.

ومن هنا بحث العلماء هذا البحث سواءً من أهل العامه كالغزالى أو علماء الإماميه، وعليه ينبغى التحقيق فى تعريف الاجتهاد والمجتهد الذى هوموضوع سلسله من الأحكام الشرعيه والعقليه، ما هى تلك الأحكام

الشرعيه والعقليه المترتبه على الاجتهاد ؟ ويجب أن نعلم ما هى وظيفه المجتهد والأحكام المترتبه عليه ؟ وما هو موضوع الاجتهاد، هذه الاُمور بحاجه لبيان عدّه اُمور :

الأمر الأوّل :إنّ الاجتهاد واجب تخييرى عقلى والعمل به مفرغ للذمّه،لأنّ الإنسان بمقتضى قانون العبوديه مكلّف بالتكاليف الإلهيّه، واطاعه أوامر المولى الحقيقى وهو اللّه تبارك وتعالى واجبه لأنّ اللّه تعالى خلق الإنسان عاقلًا وجعل له ملكه العقل وهو الجوهره الثمينه الذى يخلق فى

نفس الإنسان المسوءوليه أمام اللّه، فالإنسان مسوءول فى مقابل القانون الإلهى.

وبعباره اُخرى إنّ الإنسان يملك علماً اجمالياً بوجود تكاليف واقعيه وإلزاميه فى الشريعه الإسلاميه ومخالفه تلك التكاليف الإلزاميه وارتكاب المحرمات وترك الواجبات يستلزم العقاب عقلًا، ولذلك يجب عليه افراغ ذمّته من تلك التكاليف، وبديهى أنّ جميع هذه التكاليف ليست بضروريه أو بديهيه ولا تحتاج إلى استنباط واستدلال كوجوب الصلاه والصوم،

ولـذلک یجب علی المکلّف الاهتمام بتحصـیل الدلیل والحجّه الشـرعیه لتحصـیل الأحکام وامتثالها. ومن جمله الحجج الشـرعیه والطریق المفرغ للـذمّه هو الاجتهـاد والعمل به، فالإنسان بوسـیله الاجتهاد یحصل له العلم بالأحکام الإلهیّه ویتحرک بالتالی علی مسـتوی امتثالهـا والعمـل بهـا، أویکون مقلـداً للمجتهـد أو یعمـل بالاحتیـاط، فالوجوب التخییری هنا قبل وجوب الاطاعه، فطری وذلک بمقتضـی وجوب دفع الضرر المحتمل، حیث إن ترک جمیع الابدال یحتمل الضرر، وکذلک بمناط وجوب شکر المنعم عقلاً(۱) .

ولکن لولم یتمکن المکلّف من تحصـیل الاجتهـاد فی مورد الأحکـام الإلهیّه کالعوام مثلاً ویعلم بأنّ التقلیـد فی المسائل الـدینیه حجّه شـرعیه جاز له التقلیـد، وإلاّ فلو لم یکن یعلم بأنّ التقلیـد یعتبر حجّه شـرعیه وکان لدیه ظنّ بحجیّه التقلید، فالتقلید فی هذه الحاله لا یکون حجّه علیه، لأنّ ذلک یستلزم الدور.

الطریق الآخر المفرغ للـذمّه هو العمل بالاحتیاط، فالشـخص الـذی لایکون مجتهـداً ولا مقلـداً ویأتی بالتکالیف الإلهیّه المحتمله، وبعد العمل بالاحتیاط یعلم یقیناً بفراغ الذمّه من التکلیف الإلهی الواقعی یکون امتثاله هذا مجزیاً.

النتیجه :إنّ الاجتهاد واجب تخییری عقلی لإفراغ ذمّه الإنسان من التکلیف الإلهی.

الأمر الثانی :یحرم تقلیـد المجتهـد لمجتهـد آخر، وإن ذهب البعض إلی جوازه اسـتناداً لقاعـده أنّ ذمّه الإنسان المجتهد مشـغوله بالتکلیف الإلهی وإسقاط الحکم عن الجماعه وعندما یکو فالحرج منتفٍ فی الإسلام،ولذلک یجوز له التقلید.

ولکن الجواب لإثبات عدم جواز تقلید المجتهد لمجتهد آخر من وجهین:

الوجه الأوّل : الاجماع علی عدم جواز تقلید المجتهد لمجتهد آخر، کما

ص: ۱۲۴

۱- المستمسک ، ج۱،ص۹.

ذکر ذلک الشیخ الأنصاری رحمه الله .

الوجه الثانی :إنّ أدله جواز التقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالم منصرفه عن مورد تقلید العالم لعالم آخر أو مجتهد لمجتهد آخر، لأنّ أدله جوازالتقلید وهی سیره العقلاء الممضاه من الشارع تقرر جواز رجوع الجاهل فی کلّ فن وعلم إلی العالم، وأمّا الإنسان المجتهد فغیر جاهل بل هو عالم بالأحکام، وإذا کان کذلک فلا تشمله أدله جواز التقلید فی رجوع الجاهل إلی العالم.

الأمر الثالث :فی مسأله ولایه المجتهد وهل أنّ دائره هذه الولایه للمجتهدواسعه وتشمل بیان الأحکام والولایه علی أموال الغائبین وعلی طلاق زوجه الغائب وأخذ الأخماس والزکوات، أو أنّ دائره ولایه المجتهدمضیقه وتختصّ فی خصوص بیان الأحکام الشرعیه والقضاء کما ارتضاه السید الخوئی رحمه الله وأتباع؟

الأمر الرابع :ومن جمله الأحکام المترتبه علی الاجتهاد نفوذ قضاءالمجتهد، فهل یحرم قضاء المجتهد فی دائره الأحکام التکلیفیه أو أنّهانافذه ؟ وإذا قلنا إنّ مقام القضاء هو مقام الولایه، فحینئذٍ تدخل مسأله القضاء فی منصب الولایه ویکون مورد المسأله والبحث هو : هل أنّ دائره ولایه المجتهد تشمل مورد القضاء، أو لا ؟ وإذا قلنا إنّ القضاء لا یرتبط بالولایه، فسوف یخرج عن دائره ولایه المجتهد ویکون له حکم منفصل.

النتیجه :إنّ هذه الآثار الأربعه للاجتهاد یعنی الوجوب التخییری العقلی للاجتهاد وحرمه تقلید المجتهد لمجتهد آخر، ودائره ولایه المجتهد،وقضاء المجتهد مترتبه علی الاجتهاد وموضوعها المجتهد نفسه.

الأمر الخامس :إنّ المجتهد تاره یکون انفتاحیاً ویری باب العلم والعلمی فی مورد الأحکام الشرعیه مفتوحا، وتاره اُخری یکون انسدادیاً ویری باب العلم والعلمی فی الأحکام الشرعیه مسدودا، ویری أن حصول مطلق الظّن فی الحکم الشرعی حجّه من باب الحکومه أو من باب الکشف.

الأمر السادس :إنّ المجتهد تاره یکون مجتهداً مطلقاً وقادراً علی استنباط واستخراج الأحکام الشرعیه من أدلتها التفصیلیه فی جمیع أبواب الفقه من باب الطهاره إلی باب الدیات والقصاص، وتاره اُخری یکون المجتهدمتجزئا وقادراً علی الاستنباط فی بعض مسائل الفقه، وأبوابه، مثلاً یکون

قادراً علی الاستنباط فی مسائل باب الطهاره والصلاه وغیر قادر علی الاستنباط فی سائر أبواب الفقه الاُخری.

الأمر السابع :هل يمكن القول بالتجزىء فى الاجتهاد أم لا ؟ وهذه المسأله وقعت مورد البحث، حيث يمكن القول بالتجزى فى الاجتهادبمعنى أنّ متعلق الاجتهاد قابل للتوسعه والتضييق.

الأمر الثامن :هل أنّ رأى المجتهد المطلق والمتجزى حجّه، أو أنّ رأيه غير حجّه ؟

الأمر التاسع :هل أنّ تقليد المجتهد المطلق والمتجزى ورجوع الغير إلى المجتهد فى الأحكام الشرعيه جائز، أو لا ؟

الأمر العاشر :هل ينفذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى والانسدادى والمجتهد المتجزى، أم لا يكون نافذاً، أو نقول بالتفصيل بين قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى فهو نافذ، وقضاء المجتهد المتجزى والانسدادى فهو غير نافذ؟

الأمر الحادى عشر :يقسم الاجتهاد إلى اجتهاد بالفعل وبالقوه، والاجتهادبالفعل أن يكون المجتهد واجداً لملكه الاستنباط بالفعل ويكون لديه علماًوجدانياً بالأحكام أو علماً بحجّه الأحكام وأدلتها ويستنبط الحكم منها،وأمّا الاجتهاد بالقوّه بأن يكون المجتهد واجداً لملكه الاجتهاد وقادراًبالقوّه على الاستنباط ولكنه لا يستخدم فعلاً ملكه الاجتهاد بحيث يكون عالماً بالأحكام استنباطا.

الأمر الثانى عشر :فيما يتوقف عليه الاجتهاد من المبانى والعلوم وما هونوع هذه العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد من اللغه، الرجال، علم الأُصول وغير ذلك من مبانى الاجتهاد ومبادئه.

الأمر الثالث عشر :هناك بحث فى الأحكام العقليه للاجتهاد وهل أنّ استنباط المجتهد للحكم الشرعى مصيب للواقع دائماً، أو ربّما يخطىء الواقع أحياناً ؟

الأمر الرابع عشر :فى شرائط الاجتهاد وهى : العداله، الذكوريه، الحياه،الأعلميه، الاورعيه، وأمثال ذلك.

وكيف كان فإنّ جميع هذه الأُمور والمسائل تترتب على موضوع الاجتهاد والمجتهد ولذلك تحتاج إلى تحقيق ودراسه تفصيليه والبحث أوّلاً : ما هو الاجتهاد ومن هو المجتهد الذى هو موضوع هذه الأحكام ؟

وتبعاً لبحث الاجتهاد تأتى مسأله جواز أو عدم جواز تقليد المجتهد، فهذه

مسأله تتفرع علی بحث الاجتهاد.

إن قلت :لم یرد فی لسان أدله الأحکام الشرعیه ترتیب الأحکام علی عنوان الاجتهاد والمجتهد أو علی عنوان التقلید والمقلِّد، وإنّما ورد فی لسان أدله الأحکام الشرعیه ترتبها علی عنوان راوی الحدیث وناقل الروایه وعلی عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام وأمثال ذلک.

الجواب :نعم، إنّ مفهوم الاجتهاد والمجتهد - وهو عباره عن بذل الوسع لاستنباط الحکم الشرعی - یختلف عن مفهوم معرفه الأحکام والنظر إلی الحلال والحرام الوارد فی الروایات، ولکنه فی الواقع متحد معه لبّا، فکلّ ناظر للحلال والحرام وعارف بالأحکام الشرعیه له جهتان : أحدهما أن یکون قادراً علی فهم وحل المسأله الشرعیه، والاُخری أن یکون قادراًعلی إعمال فهمه ومعرفته فی عملیه تحصیل واستنباط الحکم الشرعی.

وعلی هذا الأساس فالعارف بالأحکام ینبغی أن یکون واجداً لملکه معرفه الأحکام وکذلک قادراً علی إعمال هذه الملکه فی عملیه استنباط أحکام الحلال والحرام وهذا هو معنی الاجتهاد.

الحاصل:إنّ العارف بأحکام الحلال والحرام الإلهیّه والذی ورد فی لسان الروایات بأنه : «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا فإنّی قد جعلته

علیکم حاکماً وجعلته علیکم قاضیاً»(۱) ، فمثل هذا الشخص له حقّ القضاء وحقّ بیان الأحکام.

والشخص العارف بالأحکام والناظر للحلال والحرام یجب أن یتمتع بأمرین کما تقدّم : أن تکون لدیه ملکه معرفه الأحکام، وکذلک القدره علی إعمال هذه الملکه فی استنباط الحکم الشرعی من مدارکه المعتبره الشرعیه. وفی الحقیقه هذا هو معنی الاجتهاد الوارد فی لسان الأدله والروایات وإن لم یرد تعریف للاجتهاد فی لسان الأدله والروایات ووردذکره بوصفه العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام، ولکن فی الحقیقه فإنّ هذا هو معنی الاجتهاد والمجتهد الذی یتمتع بملکه معرفه الحکم الإلهی ویملک القدره علی إعمال هذه الملکه لاستنباط الأحکام

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

الشرعیه، فإن لم یکن المجتهد یتمتع بهذین الأمرین فلیس بفقیه.

توهم باطل:

سوءال : إنّ الاجتهاد یمتد بجذوره إلی أهل السنّه وهو معروف منذ زمان عمر بن الخطاب الذی قال : «متعتان محللتان علی عهد رسول اللّه، متعه النساء ومتعه الحجّ وأنا أحرمهما»وهکذا اجتهد عمر فی مقابل نصّ رسول اللّه الذی أقرّ حلیه متعه النساء ومتعه الحجّ ومشروعیتهما فی الإسلام بالکتاب والسنّه، ولکن عمر قال : أنا أحرمهما، ومن هنا طرح بحث الاجتهاد لدی علماء الإمامیه تقلیداً واتباعاً لأهل السنّه، وعلیه فالاجتهادفی الأصل ورد من أهل السنّه وقد ورد إلی کتب الشیعه، وفی الحقیقه إن بحث الاجتهاد والمجتهد لم یرد فی لسان أدله الأحکام الشرعیه.

الجواب :إنّ هذا التوهم باطل، لأنّ معنی الاجتهاد هو أنّ فقهاء الشیعه یبذلون الجهد لاستخراج الأحکام الشرعیه من الآیات والروایات ومنابع الأحکام لا أنّهم یقلدون أهل السنّه فی بیان الأحکام، وقلنا إنّ المجتهد هوالشخص الذی یتمتع بملکه معرفه الحکم الشرعی وکذلک یملک القدره علی إعمال هذه الملکه فی عملیه استنباط الأحکام الشرعیه من الکتاب والسنّه والامارات الشرعیه المعتبره الاُخری، وفقهاء الشیعه لا یقبلون بذلک الاجتهاد الذی یراه أهل السنّه علی أساس أنّه دلیل مستقل فی مقابل نصّ الآیات والروایات ولا أنّهم یقلدون أهل السنّه فی هذا المجال حیث یری أهل السنّه أنّ الاجتهاد دلیل مستقل فی مقابل الروایات، فمثل هذا الاجتهاد لدی الشیعه باطل بالضروره وبالبداهه، أمّا بالبداهه فإنّه اجتهاد فی مقابل النصّ وهو باطل شرعاً وعقلاً، لوجود روایات متعدده تقرر : «إنّ دین اللّه لا یصاب بالمقایس»، «والسنّه إذا قیست محق الدین»،وکذلک وجود روایات اُخری سبق بیانها فی اثبات بطلان مدرسه الرأی والقیاس.

التعریف اللغوی:

الاجتهاد علی وزن «افتعال» وهو مأخوذ من «جُهد» بالضم، وهو لغه :

الطاقه أو أنّه من «جَهد» بالفتح ومعناه المشقه ویأتی بمعنی الطاقه أیضاً،وعلیه فالاجتهاد مشتق من الجُهد بالضم بمعنی التحمل والطاقه لطلب أمر،أعم من التحمل والطاقه فی سبیل تحصیل وفهم الأحکام الشرعیه، أوالتحمل والطاقه والمشقه لغیر الأحکام الشرعیه، إذن فمن حیث اللغه،فالاجتهاد بمعنی بذل الوسع والطاقه لتحصیل أمر، والمجتهد هو الذی یسعی لتحصیل العلم وفهم الأحکام الشرعیه من أدلتها الشرعیه ویبذل فی ذلک الجهد والطاقه والمشقه، وعلیه فالطاقه والمشقه متلازمان.

إذن إذا كـان الاجتهـاد مشـتق من مـاده «جهـد» بمعنى الطـاقه وتحمل المشـقه، وإذا كان مشـتقاً من ماده «جهـد» فمعناه: المشـقّه والصعوبه.

النتيجه :يمكن القول أنّ الطاقه وتحمل الشـيء الثقيل وكـذلك المشـقه متلازمان، أى أنّ الاجتهاد المشـتق من ماده «جهد» يعنى المشـقه والصـعوبه وهو ملازم للطاقه وتحمل الشـيء الثقيل، وعليه فمعنى الاجتهادلغةً سواءال كان مشـتقاً من «جهـد» بالفتـح، أو مشتقاً من «جهد» بالضم يعنى بذل الوسع والطاقه فى تحصيل أمر من الاُمور. لأنّ تحمل الطاقه

وبذل الوسع لا ينفک من المشقّه.

التعريف الاصطلاحى للاجتهاد:

ومن حيث الاصـطلاح فقـد ذكرت للاجتهـاد تعـاريف متعـدده، منهـا ماذكره الغزالى وهو من علماء أهل السـنّه، من أنّ الاجتهاد عباره عن : «بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالحكم الشرعى».

وذهب بعض آخر من علمـاء أهـل السـنّه كالحـاجبى وغيره، وكـذلک من علمـاء الإمـاميه كالعلّامه فى التهـذيب والنهايه من أنّ الاجتهاد عباره عن :

«بذل المجتهد وسعه واستفراغه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى»(۱) .

وكلا هـذين التعريفين لا يخلو من تأمل ومناقشه، أمّا تعريف العزالى فغير تام، لأنّهأوّلاً :يسـتلزم الـدور، فتعريف الاجتهاد يتوقف على معرفه المجتهـد، لأنّ الغزالى عرّف الاجتهاد بأنّه بـذل وسع المجتهـد فى تحصـيل العلم فى الحكم الشـرعى، وبالعكس فإنّ تعريف المجتهد يتوقف على الاجتهاد، لأنّ المجتهد لا يفهم المقصود منه بدون معرفه الاجتهاد، وهذادور واضح.

ثانياً :إنّ تحصـيل العلم بالأحكام منحصر فى موارد الاستلزامات العقليه،وفى موارد غير الاستلزامات العقليه يحصل الظنّ بالأحكام الشرعيه لا

۱- عنايه الأصول، ج۶، ص ۱۶۲؛ كفايه الأصول، ج۲، ص ۴۶۳.

العلم بالأحكام، والبحث فى مورد الاستلزامات العقليه من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا، وهل هناك ملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب المقدمه ؟ وهل يمكن اجتماع الأمر والنهى فى شىءواحد أم لا ؟ وهل أنّ الحكم الوجوبى الشرعى يلازم عدم الحرمه أو لايلازم عدم الحرمه، والحكم التحريمى الشرعى هل يلازم عدم الوجوب أو لا يلازمه ؟ ففى هذه الموارد للاستلزامات العقليه يكون لتحصيل العلم بالحكم الشرعى وجه.

وأمّا فى غير موارد الاستلزامات العقليه فإنّ العلم بالأحكام لا يحصل للمكلّف إلّا مع القول بالتصويب، أى أنّ كلّ ما استنبطه المجتهد من الأحكام الشرعيه فإنّه مصيب فى الواقع. إذن فتعريف الغزالى من جهه أخصّ من المدعى، ومن جهه ثانيه يستلزم الدور وكذلك يستلزم التصويب.

بطلان التصويب:

التصويب باطل بالاجماع، سواءاً كان تصويباً اشعرياً أو تصويباً

معتزلياً، و«التصويب الأشعرى» يعنى عدم وجود أى حكم فى لوح الواقع وأنّه كلّما استنبط المجتهد من الحكم طبقاً للاماره فهو حكم اللّه، وحينئذٍيتعدد الحكم الإلهى بتعدد آراء المجتهدين. مثلاً إذا استنبط المجتهد من الامارات والروايات الشرعيه وجوب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه فالحكم الواقعى لصلاه الجمعه هو الوجوب، وإذا استنبط مجتهد آخر خلافه وقال بأنّ صلاه الجمعه فى زمان الغيبه حرام، فهو أيضاً مصيب فى فتواه ويكون حكم صلاه الجمعه فى لوح الواقع هو الحرمه، ومن الواضح أنّ هذا التصويب باطل بالنقل وبالاجماع وبالعقل، لأنّهأوّلاً : يستلزم الدور، فينبغى أن يكون هناك حكم واقعى ليتحرك المجتهد للعثور عليه واستنباطه، والعكس فالواقع تابع ومتوقف على رأى المجتهد، وهذا دورواضح ومحال.

وثانياً :لا يمكن أن تكون الأحكام غير تابعةً للمصالح الواقعيه وتابعه لنظر المجتهد، لأنّ اعتبار الأحكام الشرعيه فعل الشارع الحكيم، وفعل الحكيم له حكمه ومصلحه، مضافاً إلى ذلك فهو خلاف برهان الاشتراك فى التكليف.

أمّا برهان الاشتراك فى التكليف فيقرر أنّ اللّه تبارك وتعالى جعل فى لوح الواقع أحكاماً للعالم والجاهل، غايه الأمر أنّ العالم بالواقع يتنجز الحكم فى حقّه ويجب عليه الامتثال، وأمّا الجاهل القاصر بالواقع فإنّ جهله عند اللّه معذر.

أمّا «التصويب المعتزلى» فهو أنّ الحكم الشرعى الإنشائى موجود فى الواقع للإنسان، غايه الأمر إذا قامت الاماره على خلافه فإنّ الواقع ينقلب ويصير مطابقاً لموءدى الاماره، مثلاً۔ إذا كان حكم صلاه الجمعه فى الواقع هو الحرمه فى زمان الغيبه، ولكن إذا قامت الاماره لدى المجتهد على وجوب صلاه الجمعه فإنّ الحرمه الواقعيه تنقلب إلى ما يتفق مع موءدى الاماره وهو وجوب صلاه الجمعه.

على أيّه حال فالتصويب باطل عقلاً ونقلاً وكذلك باطل بالاجماع وعلى خلاف بطلان الاشتراك فى التكليف.

ونحن بدورنا «مخطئه» وذلك بأننا نعتقد بوجود تكاليف إلهيه فى لوح الواقع للمكلّفين، غايه الأمر أنّ المجتهد أحياناً يدرك هذه الأحكام الواقعيه بواسطه أدله الاجتهاد أو التقليد فيكون مصيباً للواقع، وتاره اُخرى يخطىء الواقع فى اجتهاده وهو عند اللّه معذور فى هذه الصوره، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الغزالى باطل عقلاً ونقلاً، وأنّه يستلزم الدور ويستلزم التصويب.

وعلى ضوء هذا الإشكال قام بعض المتأخرين من علماء أهل السنّه كالحاجبى وهو متأخر عن الغزالى، بتبديل تعريف الغزالى والقول بأنّ الاجتهاد عباره عن : استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى.

وهذا التعريف بدوره لا يخلو من اشكال وضعف، لأنّه :

أوّلاً :يرد عليه اشكال الدور أيضاً كما ورد على تعريف الغزالى، وذلك أنّ الاجتهاد متوقف على معرفه المجتهد وبالعكس لأنّه لا مجتهد بدون اجتهاد.

ثانياً :إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد، لأنّ موارد العلم بالحكم الشرعى مثل موارد الاستلزامات العقليه خارجه عن هذا التعريف، لأنّ هذا التعريف يقول :

إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى،ومعلوم أنّ موارد الاستلزامات العقليه هى علم بالحكم الشرعى وأنّ المجتهد يستفرغ وسعه فى تحقيق هذه الموارد ويحصل لديه علم بالحكم الشرعى وبالتالى فإنّ هذا التعريف لا يشمل موارد حصول العلم بالحكم الشرعى، إذن فهذا التعريف باطل أيضاً وغير جامع للأفراد.

وتوهم البعض أنّ هذا التعريف للاجتهاد وأنّه عباره عن بذل وسع الفقيه

لتحصـيل الظنّ بالحكم الشرعى يقوم على أساس مسلك العامه وأهل السنّه وهو صحيح على مبناهم. وهذا التوهم باطل لأنّه أوّلاً :هنـاك خلاـف بين أهل السـنّه فى الموارد التى يقال بحجيّتها والموارد التى ليست كـذلك،فلا يرون الحجيّه منحصـره فى مورد الظنّ، ومسـلك أهـل السـنّه هو اعتبارأصـل الحجيّه، والقـدر المـتيقن ممّـا يعتبرونه حجّه أربعه اُمور : الكتـاب، السـنّه، الاجمـاع، القيـاس. إذن فـالظنّ لـدى العـامّه غير معتبر، وأمّـا أن نقول أن هـذا التعريف بمـا أنّه وردت فيه كلمه الظنّ فإنّه قاصـر وغير جامع للأفراد، فالمعتبر لدى العامّه هو الحجّه لا الظنّ، والمعتبر لديهم القياس ولاينبغى الخلط بين اعتبار القياس واعتبار الظنّ الذى أخذ فى تعريف الاجتهاد، فالعامه لا يرون الظنّ مطلقاً حجّه بل يرون القياس حجّه،ولذلك ذهب بعضـهم إلى القول : علينا البحث عن الحجّه فى الحكم الشـرعى سواءً كانت تلك الحجّه مفيـده للظنّ أو غير مفيـده، ومثال المفيـدللظنّ هو الظنّ الحاصل من القياس حيث يرونه حجّه ومفيده غير الظن

الاسـتحسانات المرسله، وأمّا الإماميه فلا يرون الظنّ الحاصل من القياس حجّه، وعليه فالاختلاف بين أهل السنّه والشيعه فى تعيين الحجّه، فهوءلاءيقولون بأنّ القياس حجّه، وأمّا الإماميه فيقولون أنّ القياس ليس بحجّه.

وهذا نظير الاختلاف بين الاُصوليين والاخباريين فى دائره علماءالشيعه، فكلّ طائفه من العلماء الاُصوليين والاخباريين يتفقون فى الكبرى وهى أصل الحجيّه، فالاُصوليون يتحركون من أجل اثبات الحجّه للحكم الشرعى، وكذلك الاخباريون يتحركون لاثبات الحجّه للحكم الشـرعى، فلاـ نزاع بينهم فى هـذا الأصل، وأمّا ما ذهب إليه البعض من أنّ الخلاف بينهما يمتـد إلى دائره العقيـده وإلى حدّ التكفير فهذا الكلام بعيد عن الصواب وبلا تحقيق.

وكما قلنا إنّ الاُصوليين والاخباريين يتفقون أنّهم يتحركون لتحصـيل الحجّه للحكم الشـرعى، ومن هـذه الجهه نرى أنّ المرحوم الآخونـد فى الكفايه وكـذلك آيه اللّه الخوئى رحمه الله فى شـرح العروه يـذكرون أنّ اختلاف الاُصوليين والاخباريين ليس فى أصـل الحجّه فهم متفقون فى هـذا الأصل وهـذه الكبرى، بل إنّه من هـذه الجهه يمكن الجمع بين مقوله الاخباريين والاُصوليين، والخلاـف فيمـا بينهم فى تعيين مصـداق وصـغرى الحجيّه،فالاخبـاريون يقولون مثلاًـ: إنّ الاستصـحاب ليس من مصاديق الحجّه الشـرعيه، بينما يرى الاُصوليون أنّ الاستصـحاب من مصاديق الحجّه الشـرعيه، وكذلك يرى الاُصوليون أنّ الأحكام العقليه حجّه ولكن

الاخباريين لا يقولون بذلك بل يعتقدون أنّ الأحكام العقليه بشكل عام ليست بمصاديق الحجّه الشرعيه إلّا إذا كان حكم العقل يستند على الحس أو ما يكون قريباً من الحس.

ونتيجه ما تقدّم من التعريفين للاجتهاد من قبل أهل السنّه هى أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل وسع المجتهد لتحصيل العلم بالحكم الشرعى،والتعريف الآخر هو ما ذكره الحاجبى وغيره من أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل وسع الفقيه لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. وقد رأينا وجه الإشكال فى هذين التعريفين عقلاً ـ ونقلاً ـ وأنّهم يستلزمان الدور المحال والتصويب،وأنّ هذين التعريفين غير جامعين للأفراد، وتقدّم أيضاً وجود توهم بعدبطلان هذين التعريفين وهو القول بأنّ هذين التعريفين صحيحان على مسلك العامه، وقد تقدّم بطلان هذا التوهم أيضاً لأنّه عندما يكون أصل

تعريف الاجتهاد باطل فإنّه الدفاع عنه سيكون باطلاً أيضاً، هذا أوّلاً.

وثانياً :إنّ الدفاع عن تعريف الاجتهاد بحصول الظنّ بالحكم الشرعى باطل من وجهه نظر أهل السنّه أنفسهم، لأنّهم لا يرون مطلق الظنّ حجّه،

ولا يمكن الجمع بين الحجّه (القياس) واللاحجّه (الظنّ).

تعريف الشيخ البهائى:

وقد ذكر الشيخ البهائى فى زبده الأُصول، المنهج ۴ ص ۱۱۵ فى تعريف الاجتهاد بأنه ملكه الاستنباط، وقال : إنّ الاجتهاد ملكه للمجتهديقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول أنّ الاجتهاد عباره عن الأمر الحاصل من الملكه العلميه وعباره عن تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، وتحصيل الحجّه هذا منشوءه الملكه العلميه، لأنّ تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه لا يتيسر بدون ملكه الاجتهاد.

ولكن يرد على هذا التعريف اشكالات متعدده :

أوّلاً ـ :إنّ هذا التعريف لا ـ يشمل الأحكام العقليه، فإذا استنبط الفقيه الحكم الشرعى من الأحكام العقليه، مثلًا يتمسك الفقيه بقاعده قبح العقاب بلابيان فى مورد الشبهه البدويه، فإنّ تعريف الشيخ البهائى لا يشمله، لأنّه يقول فى هذا التعريف : إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه للمجتهد يقتدربواسطتها على استنباط الحكم الشرعى، والحال أنّ الفقيه فى موردالتحقيقات العلميه يتحرك من أجل تحصيل الموءمّن من العقاب لا ـ تحصيل نفس الحكم الشرعى، وتحصيل الموءمّن من العقاب أعمّ من أن يكون فى الأحكام الشرعيه أو موارد الأحكام العقليه، مثلًا فى مورد الشبهه بعد

الفحص والتحقيق وعنـدما لا يوجـد نصّ على تعيين الحكم يتمسک المجتهد بقاعده قبح العقاب بلا بيان وهی حکم عقلی، فهنا يوجـد موءمّن من العقاب عقلاً ويحصل لهـذا المجتهد هذا الموءمّن من العقاب وهو غيرتحصـيل الحکم الشـرعی، على أيّه حال فإنّ هذا التعريف لا يشمل الملازمات العقليه والأحكام العقليه التی يستنبطها المجتهد.

ثانيـاً :إنّ هـذا التعريف يقول : إنّ الاجتهـاد عبـاره عن ملكه تمكن المجتهدبواسـطتها من اسـتنباط الأحكام الشـرعيه، وعلى هـذا الأساس فإن جعل الاجتهاد عِـدلاً لوجوب التقليـد والعمل بالاحتياط لا وجه له، وقـد تقـدّم فی المباحث المقـدّماتيه وما يعتقد به معظم العلمـاء والفقهـاء بمـا يقرب من الاتفـاق أنّ الاجتهـاد عِـدل الواجب التخييری العقلی للتقليـد والاحتياط،فإذا كان الاجتهاد عباره عن ملكه فإنّه لا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط،لأنّ التقليد والاحتياط عباره عن الالتزام العملی بالتكليف، فالشـخص العامی الـذی لاـ يعلم الأحكام الشـرعيه يتحرک فی تحصـيل الحكم الشـرعی على مسـتوى تقليـد المجتهـد، أی أن يعمل بفتوى العالم، والشـخص المحتاط إذا كان بالنسـبه للأحكام الشـرعيه غير مجتهـد وغير مقلـد فإنّه يعمل بالاحتياط، إذن فالتقليـد والاحتياط من الاُمور العمليه بينماالاجتهاد ملكه نفسانيه، وحينئذٍ لا وجه لكون الاجتهاد عدلاً للتقليد والاحتياط.

ثالثـاً :إن قوله بأنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه فإنّ ذلک ليس ملازماً لاسـتنباط الحكم الشـرعی، فربّما تتحقق ملكه الاجتهاد لدى الفقيه ولكنه لا يستنبط الحكم الشرعی، ولكن الاجتهاد ظاهر فی الاستنباط،وعليه فهذا التعريف قاصر وغير جامع.

تعريف الميرزا القمی:

عرّف الميرزا القمی الاجتهاد بأنّه : «استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلى الأصل».

وهكـذا نرى أنّ الميرزا القمی وبسـبب وجود اشـكالات على تعريف الاجتهـاد للغزالی والحـاجبی وتعاريف اُخرى وإنها تسـتلزم الـدور، فإنّه لم يذكر تلک النقاط المثيره للإشـكال وأنّ الاجتهاد عباره عن بذل وسع المجتهد فی تحصـيل العلم أو فی تحصـيل الظنّ فی الحكم الشرعی، فنرى

أنّ المرحوم الميرزا القمی حذف هذه العبارات من تعريف الاجتهاد واضاف إلی تعريف الاجتهاد سلسله من القيود الاُخری منها معرفه الأدله وأحوال الأدله وردّ الفرع إلی الأصل.

ولكن هذا التعريف بدوره لا يخلو من أوجه الضعف والتأمل.

نقد ومناقشه:

ومن جمله الإشكالات الوارده علی هـذا التعريف، أنّ هذا التعريف يشـمل المجتهد المتجزی لأنّ قيد ردّ الفرع إلی الأصل مطلق فی هذاالتعريف، أی أنّ المجتهد هو الشخص الذی يستفرغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه فی صوره كونه عارفاً بالأدله وعارفاً بأحكام أدله الشـرعيه وردّ الفرع إلی الأصل، بمعنی اسـتنباط المسائل الجزئيه وتطبيق الحكم الكلی المستنبط من الأدله علی هذه المسائل الجزئيه، وهذا العمل من ردّ الفرع إلی الأصل مطلق، ويشمل بإطلاقه المجتهد المطلق والمجتهد

المتجزی، لأنّ ردّ الفرع إلی الأصـل لا يختصّ بالمجتهـد المطلق بـل إنّ المجتهـد المتجزی يملـك معرفه ومهـاره فی المسـائل الفرعيه الشـرعيه فی بعض أبواب الفقه ويرد الفرع إلی الأصـل فيهـا، ويعمل علی تطبيق القواعـد الاُصوليه عليها ويسـتنبط الحكم الشرعی منها.

نعم، المجتهـد المطلق والمتجزی يختلفـان من حيث ترتب الأحكـام، منهـا أنّ المجتهـد المطلق يسـتطيع اسـتنباط جميع الأحكـام الشـرعيه، بينماالمتجزی لا يستطيع استنباط جميع الأحكام بل يتمكن من استنباط بعضها. ومن جمله الفروق بينهما أن حقّ الولايه لا يترتب علی المجتهدالمتجزی، لأنّ موضوع الولايه يختصّ بالمجتهد المطلق، هذا أولاً.

ثانياً :إنّ الميرزا القمی يقول فی تعريفه : الاجتهاد عباره عن تحصـيل الحكم الشـرعی من أدله الأحكام الشـرعيه، وهذا لا يشـمل الأحكام العقليه، لأنّه لا توجد أدله شرعيه فی مورد الأحكام العقليه، وبالتالی فإنّ استنباط الحكم العقلی خارج عن هذا التعريف.

ثالثـاً :إنّ تخصـيص أدله جواز التقليـد علی الأحكـام الفرعيه والشـرعيه بلامخصـص، حتّی يمكن القول بـأنّ التقليـد فی المسـائل الاُصوليه للمجتهـدغير جائز، مثلاً إذا اسـتنبط المجتهد فی علم الاُصول حجيّه الاستصـحاب،ومعلوم أن حجيّه الاستصـحاب مسأله اُصوليه لا ـ مسـأله شـرعيه وفرعيه، أو أنّه اسـتنبط فی الاُـصول حجيّه الخبر الواحـد وحجيّه الخبرينالمتعارضـين، فهـذه الأحكام فی حجيّه الاستصحاب والخبر الواحدوالخبرين المتعارضيين من أحكام علم الاُصول لا من الأحكام الفقهيه

والشرعیه. وفی هذه الموارد فإنّ المجتهد یستنبط أحکاماً أُصولیه، وعلیه فبناءً علی تعریف المیرزا القمی لا ینبغی للمکلّف أن یقلد المجتهد فی هذه المسائل، فالشخص الذی لا یری حجیّه الاستصحاب فإنّه لا یجوز له تقلید الفقیه الذی استنبط حجیّه الاستصحاب، لأنّ استنباط حجیّه الاستصحاب واستنباط حجیّه الخبریین المتعارضیین لا یقع فی دائره الأحکام الشرعیه. وهذا وهذا الاختصاص بلا وجه وخلاف الاطلاق.

وهناک إشکال رابع سیأتی إن شاء اللّه.

اشتراط القوه القدسیه والعداله:

ومن جمله الإشکالات الوارده علی تعریف المیرزا القمی هی أنّه یشترط وجود قوه قدسیه وعداله فی تعریف الاجتهاد، وهذا الشرط غیرتام، لأنّه یمکن القول: إنّ المجتهد کما أنّه بإمکانه أن یکون عادلاً ـ فکذلک بإمکانه أن یکون فاسقاً أو کافراً. فالفاسق بإمکانه أن یدرس فی الحوزه العلمیه ویحقق فی الأدله النقلیه والعقلیه ویستنبط الحکم الشرعی منها،مثلاً ـ فی مورد اجتماع الأمر والنهی وفی مورد الاستلزامات العقلیه والاستصحاب وتعارض الأدله وأحوال الأدله والاجماع وأمثال ذلک فهذه

کلّها قواعد مذکوره فی علم الأُصول وتعتبر من المبادئ التصدیقیه للفقه حیث یعمل المجتهد علی استنباط الأحکام الشرعیه منها، مثلًا بالنسبه لأدله البراءه الشرعیه والآیات التی تقول: (وما کنا معذبین حتّی نبعث رسولا) وفی حدیث الرفع والروایات التی تقول: «کلّ شیء حلال حتّی یردفیه النهی»وکذلک بالنسبه للاستصحاب وقواعده یستطیع هذا الشخص أن یدرسها ویصیر مجتهداً ویستخرج من هذه القواعد حجیّه البراءه عقلًاونقلاً وحجیّه الاستصحاب کذلک ویرتّب علیها الآثار الفقهیه سواءً فی الشبهه الحکمیه أم فی الشبهه الموضوعیه (وهکذا فی قاعده الفراغ، والید، و...)

إذن ففی الاجتهاد لا یشترط وجود القوه القدسیه، وإلاّ فإنّ اللّه تبارک وتعالی لا یمنح القوّه القدسیّه للفاسق والعاصی والکافر وقد ورد ذلک فی آیات متعدده من القرآن الکریم:

«وَاللّه ـ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الفَاسقِینَ»«إِنَّ اللّه ـ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ»(۱).

«إِنَّ اللّه ـ

ص: ۱۳۶

۱- سوره المائده، الآیه ۵۰.

لَا يَهْدِی الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»(۱)

والـدلیل علی أنّ القوه القدسـیه لاـ تمنـح للفـاسق والعاصـی أنّها بحثت فی شـرائط الاجتهاد وهل أنّ القوه القدسـیه والعـداله من شروط المجتهد، أو أنّ العداله لیست شـرطاً للمجتهد ؟ لأنّ المفتی والقاضی أعمّ من العادل وغیرالعادل. والمیرزا القمی والشهید الأوّل ذهبـا إلی اعتبار القوه القدسـیه فی المجتهـد، وطبعاً فالقوّه القدسیّه أخصّ من العـداله وهی مقام أسـمی من مقام العـداله، ولکن یمکن اسـتظهار أنّ وجود القوّه القدسیّه لا یعتبر شـرطاًفی المجتهـد والاجتهاد، بل إنّ القوّه القدسیّه والعداله شـرط تنفیذ ولایه المجتهد لا أنّها شرط لأصل تحقق الاجتهاد، فربّما یکون الشخص کافراًوفاسقاً ولکنه مجتهد ومحقق فی الفنون العلمیه.

شرط التنفیذ:

نعم، العداله شـرط لنفوذ ولایه المجتهد وشـرط لنفوذ قضاوه القاضی،ولا یمکن تنفیذ هذه المناصب الإلهیّه من الولایه والقضاوه مـن الفـاسق والظـالم : «وَلاَـ تَرْكَنُـوا إِلَی الَّذِیـنَ ظَلَمُـوا فَتَمَسَّكُـمْ النَّارُ...»(۲) و«وَلاَـ تُطِیعُـوا أَمْرَالْمُسْـرِفِینَ»(۳)و «لاَـ یَنَـالُ عَهْـدِی الظَّالِمِینَ»(۴) .

القرآن الکریم ینهی بصراحه عن الرکـون والمیـل إلی الظـالم، بـل إنّه یوءکدویشـدد علی هـذا النهی بحیث أن أدنی درجه من المیـل والرکون إلی الظـالم یتسبب فی اسـتحقاق العـذاب حیث وعـد اللّه تعالی نار جهنم علی مجردالرکون إلی الظالم، فکیف الحـال إذا صـار الإنسـان بنفسه ظالمـاً وفاسـقاًوکافراً ؟ إذن کیف یمکن أن یضع اللّه تعـالی مقام الولایه ومنصب الهـدایه الإلهیّه باختیار الفاسق والظالم الـذی من شأنه أن یزیـد من ظلمه وعناده وتمرده ویدعو الناس إلی طریق الظلم والکفر والضـلاله. وحینئذٍ کیف

۱- سوره المائده،الآیه ۶۷.

۲- سوره هود، الآیه ۱۱۳.

۳- سوره الشعراء، الآیه ۱۵۱.

۴- سوره البقره، الآیه ۱۲۴.

یمکن القول بأنّ هـذا الظالم أو الفاسق مجتهد وأنّ قوله واجب الإطاعه ویجب العمل به ؟ وکیف یتفق ذلک مع الوعید بالعذاب الشدیـد لمجرّد المیل والرکون إلی الظالم مع قولنا بوجوب العمل بقوله وإطاعته ؟ ألیس هذا من التناقض، وهل یعقل وجود هذا التناقض فی الوحی الإلهی ؟

وقـد ورد فی الروایات : «ولا تصـلی خلف المحـدود»هذا فی حین أنّه قدأجری علیه الحدّ وکان هذا الحدّ کفّاره لمعصـیته ولکن الروایات تنهی عن الصلاه خلفه مع أنّ مقام إمام الجماعه یعتبر مرتبه نازله جدّاً من المناصب الشرعیه حتّی أنّ النساء یمکنهن أن یتولین هذا المنصب للمأمومات من النساء، وحینئذٍ کیف یمکن القول بجواز ولایه الفاسق علی الأحکام الشرعیه؟

وطبعاً سیأتی فی المباحث اللاحقه بیان وتوضیح أکثر إن شاء اللّه لهذه المسأله وفی بحث شرائط المجتهد، ولکننا فی هذا البحث نستعرض وجوه النقد علی نظریه وتعریف المیرزا القمی حیث اشترط توفر القوّه القدسیه فی الاجتهاد.

وعلی أیّه حـال فـإنّ الفـاسق لیست له ولاـیه أبـداً علی الأحکام وعلی أخـذ الأخماس والزکوات ومقام القضاء الإلهی، لأنّ الولی وحاکم المسلمین یجب أن یکون أمین اللّه وأمین دین اللّه وحافظ دین المسلمین،والفاسق لا أمانه له فی الدین والشارع المقدس لم یوءیـد عمـل الفاسق فی أی من الموارد حتّی فی مورد قبول أعماله فی العبادات والمعاملات الشخصـیه، فإذا صـلّی الفاسق أو أدّی معامله شرعیه اُخری، فإنّها لا تکون مقبوله فی الواقع عند اللّه تعالی وإن کانت صلاه هذا الفاسق أو الظالم

صحیحه فی ظاهر الشـرع ولا یجب علیه إعادتها وقضاءها، ولکن عمله لایکون مقبولاً عند اللّه تبارک وتعالی کما یصرح القرآن فی ذلـک : «إِنَّمَـا یَتَقَبَّلُ اللّه ُ مِنْ الْمُتَّقِینَ»(۱) وهذا من قبیل عبادات الزوجه الناشـزه فصـلاتها وإن کانت صـحیحه حسب الظاهر والشرع ولا یجب علیها القضاء والإعاده،ولکنها بحسب الواقع غیر مقبوله عند اللّه، أو الأعمال العبادیه والمعاملاتیه للمخالفین من غیر أتباع أهل البیت علیهم السلام حیث لا یترتب علی أعمالهم القبول.

عندما کان إبراهیم الخلیل یبنی الکعبه، قال بعد فراغه منها : «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ»(۲) .

علی أیّه حال فإنّ صـحه الأعمال بحسب ظاهر الشرع غیر قبول الأعمال، فربّما یکون العمل حسب الظاهر صحیحا شرعاً ولا یجب علی الشخص القضاء أو الإعاده، فلو أنّ فاسقاً صلّی أو صام أو أدّی عملاً آخر

۱- سوره المائده، الآیه ۲۷.

۲- سوره البقره، الآیه ۱۲۷.

فعمله هـذا صـحيح ويسـقط التكليف من ذمّته ولاـ يجب عليه الإعـاده والقضـاء، ولكن هـذا العمل لا يكون مقبولاً بحسب الواقع وعند اللّه تعالى كما تقول الآيه الشريفه: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّه ُمِنْ الْمُتَّقِينَ»، «والعاقِبَهُ لِلمتَّقِينَ»،و...

النتيجه:لا يجوز تصـدى الفاسق لهذه المناصب الإلهيّه، فالفاسق والظالم منهى شـرعاً وعقلاً عن التصدى لهذه الاُمور : «وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ»(۱) و

«وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ...»(۲) و«لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ»(۳) .

نقض الغرض وعدم قابليه القابل:

لا يجوز عقلًا وضع المناصب الشـرعيه فى اختيار الفاسق، وعلى حـدّتعبير الفلاسـفه: إنّ العقل لا يرى الفاسق قابلًا للتصدى لمقام الولاـيه الشـرعيه الإلـهيّه، لأنّ الفاسق والظالم عاصٍ للّه وغير أمين لحمل الأمانه الإلهيّه والـدين الإلهى، فالشـخص الـذى يعصـى الأوامر الـدينيه ويعمل على خلاف الأحكام الشـرعيه فكيف يمكن أن تكون له القابليه للتصدى لمقام الاجتهاد وهى مقام الولايه الشـرعيه، وطبعا فالمراد من الاجتهاد هو مقام الولايه له لا نفس الاجتهاد، وقـد تقدّم أنّ الاجتهاد بنفسه غير مشـروط بتحقق القوّه القدسـيّه والعـداله، فربّمـا يـدرس الفـاسق الشديـد الفسق فى الحوزه العلميه ويصـبح مجتهـدا، ولكن مقـام تنفيـذ ولاـيه المجتهد والأحكام المترتبه على الاجتهاد مشترطه بالعداله، وتنفيذ مقام ولايه الاجتهاديستلزم وجود الأمانه والعداله.

إذن فالفاسق شـرعا وعقلاً ليست له القابليه للتصـدى لمقام الولايه الإلهيّه ولا ينسـجم ذلك مع حكمه الفاعل الحكيم، لأنّ وضـع مقام الولايه الشرعيه بيد الفاسق من شأنه اضلال الناس وتسليط الظالم على الدين

والشريعه وعلى نفوس وأموال وأعراض الناس.

مضافا إلى أنّه يستلزم نقض الغرض وهو محال، إنّ اللّه تبارك وتعالى

۱– سوره الشعراء، الآيه ۱۵۱.

۲– سوره هود، الآيه ۱۱۳.

۳– سوره البقره، الآيه ۱۲۴.

إنّما يضع مقام الولايه ومقام بيان الأحكام الشرعيه بيد من تكون له اللياقه لهدايه المجتمع وانقاذ الناس من الضلاله والانحراف، وأمّا الفاسق الذى يترتكب المعاصى فإنّ يخون الدين ونواميس الدين، وعندما يتسلط على الناس فإنّه يقودهم إلى الضلاله والفسق وهذا من شأنه نقض للغرض، فمن جهه أنّ الشارع المقدّس وهو اللّه تبارك وتعالى، العليم المطلق، القديرالمطلق، الحكيم المطلق، الرحمن والرحيم المطلق، والهادى على الاطلاق، قد وضع مقررات وأحكام فى الدين الإلهى من قبيل حرمه شرب الخمر، القمار، الظلم، التبرج والأعمال المنافيه للعفه و...

ومن جهه أخرى يبعث ظالما يحلل المحرمات الإلهيّه ويقول للناس إنّ شرب الخمر حلال أو التبرج لا مانع منه، والزنا جائز كما نرى هذاالوضع فى مجتمعات الشرق والغرب حيث إنّ الخونه والظالمين يعملون على تحليل حرام اللّه وتحريم حلال اللّه، فبالضروره و القطعيه والدينيه والبرهانيه فإنّ الفاسق ليست له القابليه لمقام الولايه الإلهيّه نقلاً وعقلاً،فإنّ مثل هذا التصدى لهذا المقام لا ينسجم مع قابليه القابل ولا مع فاعليه الفاعل الحكيم.

ونستنتج من ذلك أنّ المرزا القمى الذى يشترط توفر القوّه القدسّيه فى الاجتهاد إنّما هو من حيث ترتب أحكام الاجتهاد، لا بلحاظ أصل تحقق الاجتهاد وأنّ هذا الشرط والقوّه القدسيّه فى المجتهد إنّما هى بلحاظ وجود نفوذ الولايه والقضاء والشهاده وإمامه الجمعه والجماعه للمجتهد لا أنّه لا يحصل له الاجتهاد بدون قوّه قدسيّه، فحصول الاجتهاد غيرمشروط بوجود القوّه القدسيّه فى المجتهد، طبعا القوّه القدسيّه أخص من

العداله وأسمى منها كما تقدّم، والعداله شرط لنفوذ حكم المجتهد وشرط لترتب أحكام الولايه والقضاء للمجتهد.

ومن جمله الأدله على اشتراط العداله هو الكلام المعروف على لسان

العلماء والمذكور فی کتب الأصوليين أنّه فی مورد تعارض الأدله يکون الترجيح لما خالف العامه، بمعنی أنّه إذا حکم الحاکم بحکم معين، أوکانت هناك روايتان متعارضتان فإذا کانت أحدهما موافقه للعامه والأخری مخالفه فإنّ الروايه الثانيه ترجح علی الأولی، لأنّ الإمام لمعصوم عليه السلام قال:«الرشد فی خلافهم»أی فی مخالفه العامه، وسبق أن ذکرناأنّه عندما سأل الراوی من الإمام عليه السلام أنّه يعيش فی بلد لا يوجد فيه من الشيعه أحد فما هی وظيفته وکيف يمکنه تحصيل الحکم الشرعی؟ قال له الإمام عليه السلام : سل من فقيه البلد ثم إعمل علی خلافه والرشد فی خلاف قوله.

وهذا دليل علی أنّ المجتهد الفقيه لو لم يکن عادلاً فإنّ قوله لا يترتب عليه أثر شرعا من إعمال الولايه والقضاء والافتاء ولو کان عمل ذلك العامی «من أهل السنّه» مورد إمضاء الشارع حيث توجد قاعده فقهيه تدعی قاعده الالزام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»(۱) .

النتيجه:أنّ تحقق القوّه القدسيّه فی العداله ليست شرطا فی تحقق الاجتهاد، ولکن العداله شرط فی مورد تنفيذ حکم المجتهد، فالمجتهد لو لم يکن عادلاً ولم يکن يتمتع بالملکه القدسيّه والعداله فإنّ حکمه وقضاءه وافتاءه وإمامته للجمعه والجماعه لا أثر لها شرعا وليست له الولايه علی أخذ الأخماس والزکوات وحضور الشهادات وغير ذلك.

التعريف الخامس:

وهذا التعريف للاجتهاد هو ما طرحه المرحوم آيه اللّه الخوئی رحمه الله حيث قال: «والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصيل الحجّه علی الأحکام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها والاجتهادبهذا المعنی ممّا لا مناص عن الالتزام به للأخباری والأصولی، فلا وجه لاستحاش الأخباری عنه غايه الأمر أنّه ينازع فی حجّيه ما يراه الأصولی حجّه»(۲) .

وهکذا نری أنّه ذکر فی هذا البيان تعريفين للاجتهاد:

۱ - إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصيل الحجّه علی الأحکام الشرعيه الواقعيه والظاهريه.

۲ - الاجتهاد عباره استفراغ الوسع لتعيين الوظيفه للمکلّف.

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۵، من أبواب مقدماته وشرائطه، ح ۵.

۲- مصباح الأصول، ج۴، ص ۵۲۱.

ولازم الشق الثانی من التعریف الوارد فی مصباح الأصول شمول الاجتهاد لموارد العلم بالأحکام الواقعیه والعلم بالأحکام الظاهریه،کالاصول العملیه، البراءه الشرعیه، قاعده الحل، قاعده الطهاره و... ولکن الإشکال الذی یرد علی هذا التعریف أنّ هذا التعریف یخرج موارد الطرق والامارات عن دائرته، لأنّ الشق الثانی من التعریف یقرر أنّ الاجتهادعباره عن تعیین الوظیفه فی مورد لا یمکن للمکلّف تحصیل الحجّه وهذاالبیان یشمل الحکم الفعلی والظاهری وجعل الحکم الظاهری فی الأصول العملیه لا فی مورد الطرق والامارات وخبر الواحد، علی أساس فی اعتبار الطریقیه والکاشفیه فی مورد الامارات.

إذن قوله أنّ الاجتهاد عباره عن العلم بالواقع فی مورد الأحکام الشرعیه ومورد الطرق والامارات لا یکون علما بالأحکام الشرعیه،وبهذا یخرج مورد امارات علمیه بالأحکام من هذا التعریف ینحصرالواقع بمورد القطع بالأحکام الشرعیه.

النتیجه:علی أساس الشق الثانی من تعریف مصباح الأصول أنّ هذاالتعریف غیر جامع للأفراد، فإذا حصل للمکلّف العلم بالأحکام الشرعیه من طریق الامارات وخبر الواحد فإنّ ذلک یخرج عن دائره هذا التعریف وینحصر هذا التعریف بمورد العلم الوجدانی بالأحکام الواقعیه والعلم الظاهری بالحکم والأصول العلمیه.

وأمّا الشق الأول من التعریف حیث قال إنّ الاجتهاد عباره عن تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه، فإنّ الإشکال الثانی الوارد علی الشق الثانی من التعریف لا یرد علی الشق الأول منه، لأنّ العلم بالطرق والامارات علم بالحجّه علی الأحکام الواقعیه، وذلک علی أساس الطریقیه والکاشفیه، ولکن یرد علیه إشکال آخر أنّه لا وجه للتردید فی التعریف بأنّ الاجتهاد عباره عن تعیین الوظیفه، أو تحصل الحجّه، لأنّ الوظیفه بذاتها من مصادیق الحجّه لا أنّها تکون فی مقابل الحجّه.

وقد ذکر المصنّف فی الجزء الأول من المحاضرات الصفحه ۱۰، عندماتعرض لتعریف علم الأصول قال: علم الأصول عباره عن ذلک العلم الذی یقع فی طریق استنباط الأحکام الشرعیه بل المراد به «الاستنباط» معنی جامع بینه وبین غیره وهو الإثبات الجامعه بین أن یکون وجدانیا أو

شرعیا أو تنجیزا أو تعذیرا فالمسائل المذکوره تقع فی طریق الاستنباط...».

فکون الاستنباط أعم من العلم والعلمی والتنجیز والتعذیر وکلها تشترک فی جامع المنجزیه والمعذریه والحجیّه، والفقیه محصل للحجّیه علی الأحکام الشرعیه أعم من کونها حجّه للعلم بالأحکام الواقعیه أو عدم العلم بالأحکام الواقعیه فهی حجّه منجزه ومعذره للواقع کموارد الأصول العملیه، والبراءه النقلیه والعقلیه، وخبر الواحد، فجمیع هذه الموارد إمّامنجزه للأحکام للمجتهد فی صوره اصابته للواقع أو تکون معذره للمجتهد فی صوره عدم اصابه الواقع، والغرض من علم الأصول هوتحصیل الحجّه علی الأحکام الإلهیّه والمجتهد محصل للحجّه، غایه الأمرأنّ الحجیّه تاره تکون ذاتیه، مثل العلم الوجدانی بالحکم، وأخری تکون الحجیّه اعتباریه وجعلیه من قبیل حجیه الإمارات والأصول العلمیه، فمع وجود العلم الوجدانی لا یصل الدور إلی الإمارات والأصول العملیه، لأنّ مورد الإماره والأصول العملیه هو الشک فی الواقع وأمّا فی حال وجودالعلم الوجدانی والقطع بالحکم فهنا لا یوجد شک بالحکم.

النتیجه:أنّ الجامعیه والمعذریه والمنجزیه کلها تشترک فی مورد العلم بالواقع وکذلک فی مورد الاماره والطرق والأصول العملیه نقلاً وعقلاً،ووظیفه الفقیه تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه وهذه کبری کلیه وجمیع هذه الموارد سواء مورد العلم الوجدانی أم مورد الطرق والامارات أم مورد الأصل العملی هی مصادیق الحجّه، وعلی هذا الأساس لا وجه للتردید فی تعریف الاجتهاد بالکیفیه التی ذکرها لأنّ جمیع تلک المواردمن مصادیق الحجّه سواء العلم الوجدانی أو الإماره أو الأصول العملیه.

التعریف السادس:

وعرّف المرحوم الآخوند الاجتهاد بأنّه عباره عن: «استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه علی الحکم الشرعی، وکیف کان فالأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجّه علیه» وعلی أساس هذا التعریف تکون موارد العلم والعلمی والأصول العملیه کلها من مصادیق الحجّه.

ومن نقاط القوّه فی هذا التعریف أنّه یزیل جمیع الاختلافات بین فقهاء

الشیعه والسنّه، والإخباریین والأصولیین فی مورد الاجتهاد، لأنّ هذاالتعریف یقول: الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه علی الحکم الشرعی، وهذا البیان ینطبق علی جمیع موارد القواعدالأصولیه أعم من العلم والعلمی، ومن الأدله النقلیه و العقلیه، لأنّ جمیع هذه الموارد تکون من مصادیق الحجّه ویکون النزاع صغرویا، لأنّ أصل الکبری وهی تحصیل الحجّه یتفق علیها الأصولیون والإخباریون، والعامه والخاصه.

إنّما نزاع فی مصداق هذه الحجّه ومصداق الحجیّه، مثلاً یقول الأصولیون إنّ الاستصحاب هو من مصادیق الحجّه علی الحکم الشرعی،أمّا الإخباریون فیقولون: إنّ الاستصحاب لیس بحجّه ولیس من مصادیق الحجّه للحکم الشرعی، وأهل السنّه یقولون:إنّ الظنّ الحاصل من القیاس من مصادیق الحجیّه، وأمّا فقهاء الشیعه فیقولون: إنّ الظن الحاصل بالقیاس لیس بحجّه وبالتالی لیس من مصادیق الحجیّه.

الحاصل ممّا ذکره صاحب الکفایه فی مورد الاجتهاد قوله: «ومنه قد انقدح أنّه لا وجه لتأبی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، یعنی تحصیل الحجیّه فإنّه لا محیص عنه کما لا یخفی، غایه الأمر له (یعنی للأخباری)أنّ ینازع فی حجّیه بعض ما یقول الأصولی باعتباره ویمنع عنها وهو غیرجائز بالاتفاق علی الحجیّه الاجتهاد بذلک المعنی یعنی تحصیل الحجّه،ضروره أنّه ربّما یقع بین الأخباریین کما وقع بینهم وبین الأصولیین».

النتیجه:إنّ الاجتهاد علی أساس هذا التعریف هو عباره عن تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه فهذه الکبری مسلّمه بین الأصولیین والإخباریین ویتفق علیها جمیع الفقهاء، لا۔ أنّ الإخباریین یخالفون الاجتهاد بالمعنی المذکور، لأنّ الإخباری والأصولی کلاهما یسعیان لتحصیل الحجّه، غایه الأمر أنّ النزاع فی تعیین مصداق الاجتهاد والحجّه کما تقدم.

کما أنّ هذا النزاع موجود بین الإخباریین أنفسهم فبعضهم ذهب إلی أنّ مطلق نقل الروایات حجّه، سواء کان نقل الروایه عن المعصوم بلاواسطه أو مع الواسطه، وسواء کانت الروایه صحیحه السند أم غیر صحیحه، ولکنّ بعض الإخباریین یقولون إنّ الروایه الحجّه هی الصحیحه من الدرجه الأولی.

وعلی أساس بیان المرحوم الآخوند وبیان مصباح الأصول یمکن القول بإمکانیه الجمع بین الإخباریین والأصولیین فی مورد الاجتماع وفی مورد الاجتهاد، حیث إنّهم یتفقون فی أصل کبری الاجتهاد ولا

خلاف بینهم فی هذه المسأله، فکلا الطائفتین یشترطون وجود الحجّه فی مورد الحکم الشرعی وهذا هو معنی الاجتهاد، وإنّما النزاع فی هل أنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب یعتبر مصداقا وصغری لتلک الکبری للحجّیه کما ذهب إلی ذلک الأصولیون، أو أنّ الظن الحاصل للاستصحاب لیس مصداق تلک الکبری کما ذهب إلی الإخباریون؟ والنزاع الصغروی لا یخل بأصل الکبری المتفق علیها وحجّیه الاجتهاد.

نقد ومناقشه:

أولاً:الإشکال الذی یمکن إیراده علی بیان الآخوند رحمه الله فی تعریف الاجتهاد أنّه یقول فی تعریف علم الأصول: بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحکم الشرعی أو الذی ینتهی إلیه «المجتهد» فی مقام العمل(۱) ،

وکما یقول المرحوم الکمبانی: أنّ لازم هذا التعریف أنّ علم الأصول مرکب من علمین، لأنّه علی أساس هذا التعریف یوجد غرضان لعلم الأصول أحدهما استنباط الحکم الشرعی، والآخر تعیین وظیفه المکلّف فی مقام العمل عند الشک فی الحکم الواقعی، و لاسیما أنّ مبنی الآخوند رحمه الله نفسه هو أنّ امتیاز العلوم بالأغراض یعنی أنّ الفارق بین مسأله تبحث فی علم معین ومسأله أخری فی تبحث فی علم آخر إنّماهو بلحاظ تعدد الغرض من مسائل هذین العلمین، مثلًا بحث الاستصحاب یعد من مسائل علم الأصول، وغرض علم الأصول عباره

عن استنباط الحکم الشرعی فإذا بحثت مسأله الاستصحاب فی علم الفقه فإنّما هو لتحقیق هذا الغرض وهو استنباط الحکم الشرعی وفی هذه الصوره لا یکون الاستصحاب من مسائل العلمین، وإن بحث فی کلاالعلمین، أی علم الأصول وعلم الفقه، ولکن بما أنّ الغرض واحد من بحث هذه المسأله وأنّ الغرض من الاستصحاب فی کلا هذین العلمین هواستنباط الحکم الشرعی ولذلک تکون المسأله من مسائل علم واحدباعتبار وحده الغرض، ولکن إذا بحث الاستصحاب فی علم الأصول بلحاظ استنباط الحکم الشرعی وبحث فی علم الفقه بلحاظ فعل المکلّف

والفوز بالعلیین فالغرض متعدد، وعندما یکون الغرض متعددا یکون الاستصحاب من مسائل العلمین أی من مسائل علم الأصول ومن مسائل

ص: ۱۴۵

۱- کفایه الأصول، ج۱، ص ۹ طبع مؤسسه آل البیت علیهم السلام .

علم الفقه باعتبار تعدد الغرض.

وطبعا هذا البحث بحاجه لتوضيح أكثر حيث تبحث هذه المسأله فى أوائل علم الأصول، ولكن هنا نشير إلى إشكال المرحوم الكمبانى حيث أشكل على الآخوند رحمه الله أنّه على أساس هذا التعريف يلزم منه أن يكون الاجتهاد مركب من علمين بلحاظ تعدد الغرض.

على أيه حال فإنّ المرحوم الآخوند رحمه الله يرى أنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه، غايه الأمر أنّ الحجّيه لذلك الشيءتاره تكون ذاتيه كالعلم الوجدانى بالحكم وأخرى تكون الحجّيه أمرااعتباريا كما فى الأمارات والأصول العمليه.

ثانيا:الإشكال الآخر الوارد على تعريف الآخوند رحمه الله هو: هل أنّ قول المجتهد الانسدادى حجّه فى الأحكام الشرعيه أو غير حجّه؟ فإذا كان قول الانسدادى فى مورد الأحكام الشرعيه حجه فسوف يشمله تعريف الآخوند، لأنّ المجتهد الانسدادى حاله حال المجتهد الانفتاحى يملك قوله الحجّيه فى الأحكام الشرعيه، ولكن إذا لم يكن قول المجتهدالانسدادى حجّه فى الأحكام الشرعيه لأنّه يعتقد أنّ باب العلم والعلمى مسدود، فعليه لا يشمله تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد.

الجواب:بالايجاب فقول المجتهد الانسدادى حجه فى الأحكام الشرعيه سواء على الحكومه أو على الكشف، غايه الأمر إنّ تعريف الفقيه لا يشمل المجتهد الانسدادى بمعنى أنّ اطلاق الفقاهه على المجتهد الانسدادى لاوجه له، لأنّه يرى أنّ باب العلم والعلمى مسدود ومعنى الفقاهه عباره عن فهم العلوم الشرعيه والعلوم الإلهيّه، وعندما يكون باب العلم والعلمى

مسدود فلا سبيل إلى فهم الأحكام الشرعيه إلاّ بالمعجزه.

النتيجه:إنّ تعريف الآخوند الخراسانى رحمه الله للاجتهاد مع كونه محل مناقشه وتأمل لكنّه أنسب التعاريف وأحسنها للاجتهاد وذلك بلحاظ ثلاثه أمور:

الأمر الأول:أنّ المرحوم الآخوند لا يرى تعريف العلوم تعريفا حقيقيا بل تعريفا لفظيا واسميا، وهذا من آراء الآخوند فى باب العلوم وأنّ تعريفهامجرّد بيان لفظى واسمى، مثلاً عندما نقوم بتعريف العام والخاص، المطلق والمقيد، المنطوق والمفهوم، الأوامر والنواهى، الصحيح والأعم، والحقيقه والمجاز، يقول المرحوم الآخوند: إنّ تعريف العلوم ليس تعريفا حقيقياكما هو فى التعريف الفلسفى الماهوى حتى يقال بأنّه مركب من جنس وفصل وما هو جنسه وما هو فصله، بل التعريف مجرّد شرح الإسم وتبديل لفظ بآخر، والتعريف الحقيقى يجب أن يتوفر فيه شرطان وجوديان وسته شروط عدميه: الشرط الوجودى هو أن يكون المعرِّف

والمعرَّف متساويان من حيث المصداق، وأنّ المعرِّف أجلى من المعرَّف من حيث المفهوم، أمّا الشروط العدميه فهى أن لا يكون التعريف بالأعم،ولا بالأخص، ولا بألفاظ مشتركه، ولا بألفاظ غريبه، ولا بألفاظ مجمله.

أمّا التعريف اللفظى فهو عباره عن تبديل لفظ بلفظ آخر ولا يلزم أن يكون واجدا للشروط الوجوديه والعدميه للتعريف الحقيقى، مثلًا عندمايسأل شخص: ما هى السعدانه؟ الجواب، هى اسم لنبات خاص، ومعلوم أنّ النبات أعم من السعدانه وغير السعدانه، فهنا نرى أنّ هذا التعريف بالأعم ولكنّه تعريف لفظى والمراد منه شرح اللفظ وتبديل سعدانه بلفظ آخر، وفى التعريف اللفظى والاسمى لا مانع من التعريف الأعم.

وهكذا بالنسبه إلى تعريف العلوم حيث نعلم فى الجمله أنّ مسائل علم الأصول غير مسائل علم الفقه، ومسائل علم الكلام غير مسائل علم المنطق، وهذا العلم فى الجمله يعتبر أمورا ممّا تمتاز به مسائل علم الأصول بالنسبه لعلم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه حيث يكفى هذاالفارق والامتياز، ولو لم يكن التعريف بالجنس والفصل الحقيقيان، ولو لم يكن التعريف بتمام المعنى مانعا عن الأغيار وجامعا للأفراد، فمجرّد أن نعلم فى الجمله بأنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام

الشرعيه يكفى، ودليل الآخوند على هذا المدعى وهو أنّ التعريف الحقيقى للأشياء غير ممكن يقول: أنّه لا ـ أحد غير البارى تعالى يعلم بحنس وفصل الأشياء، لأنّ التعريف الواقعى والماهوى للأشياء عباره عن بيان حقيقه وجود ذلك الشىء ولا يعلم حقيقه وجود الأشياء إلّا اللّه تعالى،وعندما لا يكون أحد عالما بحقيقه الأشياء سوى اللّه تعالى فلا يمكن لأحد أن يأتى بالجنس والفصل الواقعيان فى تعريف ذلك الشىء، ولذلك يكفى التعريف اللفظى للأشياء وخاصه فى تعريف العلم.

الأمر الثانى:تعريف الآخوند رحمه الله يعتبر جامعا ومانعا بالنسبه للتعاريف الأخرى، لأنّ هذا التعريف يقول إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه وتحصيل الحجّه شامل لمورد العلم بالأحكام ومورد العلمى بالأحكام وهو الطرق والامارات وكذلك يشمل الأحكام الظاهريه والأصول العمليه،خلافا للتعاريف الأخرى التى لا يشمل بعضها للأحكام العقليه وبعضها لايشمل الأحكام الظاهريه، وبعضها لا يشمل العلم القطعى.

الأمر الثالث:إنّ تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد يفضى لايجادمصالحه بين الإخباريين والأصوليين، وكذلك بين العامه الخاصه فى موردالاجتهاد، لأنّ كل هذه الطوائف تسعى لتحصيل الحجّه فى الأحكام الشرعيه وهذه الكبرى الكليه متفق عليها من قِبل الجميع وإنّما النزاع فى

الصغريات وفى مصداق الحجيّه.

وعلى أساس هذه الأمور الثلاثه يمكن القول إنّ تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد يعتبر بالنسبه للتعاريف الأخرى أحسن التعاريف.

النتيجه:كان البحث فى التعريف الاصطلاحى للاجتهاد وقد ذكرناتعاريف متعدده وتبيّن ممّا تقدم عدّه أمور:

الأمر الأول:ذكرنا سته تعاريف للاجتهاد، وتمّ نقد ومناقشه هذه التعاريف،فأمّا تعريف الغزالى للاجتهاد فقد أوردنا عليه عدّه إشكالات عقليه ونقليه،أولاً:إنّ هذا التعريف يستلزم الدور حيث يتوقف الاجتهاد على معرفه المجتهد وبالعكس فمعرفه المجتهد يتوقف على معرفه الاجتهاد، لأنّ المجتهد بدون اجتهاد محال.

ثانيا:إنّ تعريف الغزالى لا يشمل الاستلزامات والاستنباطات العقليه،فلو أنّ المجتهد استنبط أحكاما فى الاستلزامات العقليه من قبيل الأمربالشىء يقتضى النهى عن ضده، وأنّ اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحدممكن، فمثل هذه الأحكام العقليه لا تدخل فى تعريف الغزالى لأنّ الأحكام الشرعيه ليست أحكاما عقليه.

الأمر الثانى:ذكرنا تعريف الحاجبى وأوردنا عليه عدّه إشكالات ونقود،فمن جهه يرد عليه إشكال الدور الوارد على تعريف الغزالى لأنّ الحاجبى عرّف الاجتهاد بأنّه عباره عن بذل وسع الفقيه فى تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، إذن فالاجتهاد متوقف على الفقيه والفقيه عباره أخرى عن المجتهد، وقلنا إنّ المجتهد بدون الاجتهاد غير ممكن، والفقيه يتضمن الفقاهه وهذا هو الدور، ومن جهه أخرى فإنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقليه أيضا بالبيان المتقدم.

الأمر الثالث:ذكرنا تعريف الشيخ البهائى للاجتهاد فى «زبده الأصول»،حيث عرّف الاجتهاد بأنّه عباره عن ملكه للمجتهد يستطيع بواسطتهااستنباط الحكم الشرعى، وقلنا إنّ هذا التعريف يواجه إشكالات من جهات عديده:

أولاً:إنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّه يقول إنّ الاجتهادعباره عن حصول الملكه للمجتهد يستطيع بواسطتها استنباط الأحكام

الشرعيه، إذن فالإستنباط العقلى خارج عن هذا التعريف، والحال أنّ المجتهد فى علم الأصول يبحث عن المؤمّن من العقاب، والمؤمّن من العقاب أعم من الأحكام الشرعيه والأحكام العقليه.

ثانيا:إنّ الاجتهاد عدل الاحتياط والتقليد، ولكنّه فى هذا التعريف يقول:

إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه، والملكه أمر باطنى نفسانى، والاحتياط والتقليد أمران عمليان لا أنّهما أمران باطنيان ونفسانيان، وعليه فإنّ هذاتعريف يخرج الاجتهاد عن كونه عدلاً وقسيما للاحتياط والتقليد فى رتبه العمل.

ثالثا:إذا كان الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه، فالملكه لا تلازم فعليه استنباط الحكم الشرعى، فربّما يكون الشخص واجدا لملكه الاستنباط ولكنّه لا يتحرك على مستوى العمل والفعل لاستنباط الحكم الشرعى،والشخص الذى لا يعمل على استنباط الحكم الشرعى لا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد عليه.

الأمر الرابع:ما ورد فى تعريف المرزا القمى للاجتهاد، حيث قال: إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعى من أدله الأحكام، وهذا التعريف وقع أيضا مورد النقد والمناقشه لأنّه أولاً:إنّ هذاالتعريف لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّ الحكم العقلى ليس حكما شرعيابالبيان الذى تقدّم ذكره.

ثانيا:إنّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزى أيضا وهو أعم من المدعى، فالمدعى هو تعريف المجتهد المطلق لا تعريف المجتهدالمتجزى، وهذا التعريف يشمل المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاولذلك فهو أعم من المدعى.

ثالثا:إنّ هذا التعريف يستلزم تخصيص أدله جواز التقليد فى الأحكام الشرعيه فهو تخصيص بلا مخصص، فإذا استنبط شخص مسأله أصوليه،مثلاً ـ استنبط حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أنّ حجّيه الاستصحاب من المسائل الأصوليه لا ـ من المسائل الفقهيه والفرعيه، فالشخص الذى يعمل على تقليد المجتهد فى مسأله أصوليه كحجّيه الاستصحاب فلا مانع من ذلك، لأنّ ذلك مشمول لأدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم.

رابعا:قال فى تعريفه أنّه يعتبر فى الاجتهاد توفر القوّه القدسيّه الإلهيّه والعداله، وهذا كلام ليس له وجه، فلا يشترط فى الاجتهاد توفر القوّه القدسيه والعداله، لأنّه من الممكن أن يدرس الفاسق أو الكافر فى الحوزه العلميه ويصير مجتهدا ولكنّ العداله شرط فى تنفيد حكم المجتهد، فلو لم

تتوفر ملكه العدله فلا نفوذ لحكمه شرعا لا أنّ العداله شرط فى أصل وجود وتحقيق الاجتهاد، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الميرزا القمى يواجه هذه الإشكالا الأربعه.

الأمر الخامس:ما ورد من تعريف الاجتهاد فى «مصباح الأصول والمحاضرات» وتقدّم وجه النقد والمناقشه على هذا التعريف وأنّه على أساس هذا التعريف لا تدخل فيه موارد استنباط الحكم الشرعى من الامارات والطرق الشرعيه، لأنّ الامارات حجّه علميه لا أنّها مورد العلم ولا أنّها جعل الحكم الظاهرى والأصول العمليه، إذن فالتعريف الوارد فى المحاضرات ومصباح الأصول يشمل العلم بالأحكام الشرعيه أو جعل الحكم الظاهرى فى هذا المورد وهو عباره عن الأصول العمليه. وأمّاالإمارات والطرق فهى خارجه عن تعريف مصباح الأصول والمحاضرات

فى صوره جعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع فى مورد الامارات، لأنّ الامارات أمر علمى بالواقع لا أنّها علم بالواقع

الأمر السادس:ذكرنا تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد وقد ذكرنا أنّه هوالمختار للملاحظات الثلاث ونقاط القوه التى يمتاز بها عن التعاريف الأخرى.

قال اللّه تعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَوهَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوهَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(۱)

۱- سوره المائده : الآيه ۵۵.

الفصل الخامس: تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی بالفعل وبالقوّه...

اشاره

تقسیم الاجتهاد إلی:

مطلق ومتجزی، بالفعل وبالقوّه

وتقسیم المجتهد إلی: الانفتاحی والانسدادی

والأحکام المترتبه علی المجتهد

من حیث حجّیه الافتاء والقضاء والولایه

وجواز التقلید للعامی وما یتوقف علیه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد

موضوعنا فی هذا البحث تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی، وإلی اجتهاد بالقوّه وبالفعل، والبحث فی الأحکام المترتبه علیها، وبلا شک أنّ الاجتهاد قابل للقسمه إلی ما هو بالقوّه وبالفعل، والمجتهد إلی مطلق ومتجزی، وکذلک یقسّم المجتهد إلی: انفتاحی وانسدادی، والمجتهد الانسدادی إمّا أن یقول بالانسداد علی الکشف أو الحکومه، وتترتب أحکام مختلفه علی کل واحد من هذه الأقسام:

القسم الأول:بالنسبه للمجتهد الواجد لملکه استنباط الحکم الشرعی ولکنّه لیس مجتهدا بالفعل، فما حکمه؟ هل یجوز تقلید المجتهد الذی یملک ملکه الاستنباط بالفعل ویکون اجتهاده مطلقا أو لا یجوز؟

فی هذا المورد قولان: قول بالجواز وقول بعدم الجواز، وقبل توضیح هذا البحث نری من اللازم ذکر مقدّمه، وهی أنّ ملکه استنباط الأحکام تختلف عن سائر ملکات الإنسان مثل ملکه السخاء، الشجاعه، الأخلاق،العداله، فملکه السخاء ناشئه من العمل بمعنی أنّ الإنسان یتحرک علی مستوی العمل فی القیام بالسخاء وبذل المال بشکل متکرر وحینئذٍ یؤثرهذا العمل الخارجی فی إیجاد ملکه السخاء فی نفسه ویکون إنسان سخیاوجوادا، وهکذا الإنسان الشجاع حیث ینبغی علیه أن یقوم بأعمال

شجاعه بشكل متكرر حتى تؤثر هذه الأعمال الخارجيه فى واقعه النفسانى وتوجد فيه ملكه الشجاعه، وهكذا الإنسان الحسن الخلق فيجب عليه فى مقام العمل التحرك فى تعامله مع الناس بدوافع أخلاقيه حتى تتحقق فيه ملكه الأخلاق، وعندما تتحقق فى الإنسان ملكه السخاء والكرم بسبب العمل الخارجى حينئذٍ يكوم الشخص متحليّا بملكه السخاء ولا يختلف حاله خينئذٍ عند بذل الأموال الكثيره أو القليله لأن يملك فى نفسه ملكه السخاء، وهذه الملكه لا يختلف حالها فى أن يقوم الشخص بأعمال كثيره أو قليله، وهكذا بالنسبه إلى ملكه الشجاعه وملكه الأخلاق.

ولكن خلافا لملكه الاجتهاد حيث إنّ العمل الخارجى لا يعتبر شرطالتحصيل ملكه الاجتهاد والاستنباط بحيث ينبغى على الإنسان أولاًاستنباط الحكم فى مقام العمل ثم تدريجيا تضحى ملكه فى نفسه تسمى ملكه الاجتهاد، بل على العكس من ذلك، حيث يجب على الإنسان أولاًأن يحقق فى نفسه ملكه الاستنباط والاجتهاد ثم يتحرك على مستوى العمل لاستنباط الحكم الشرعى، وبدون ملكه الاستنباط والاجتهاد لايمكن للمجتهد استنباط الأحكام الشرعيه، نعم، الممارسه وعمل الاستنباط دخيل ومؤثر فى تكامل وترشيد ملكه الاستنباط وتقويتها لأنّ هذا العمل الخارجى مؤثر فى إيجاد ملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه.

ونستنتج من هذه المقدّمه أنّ ملكه الاستنباط للمجتهد لا تتلازم ولاتتوقف على الموقف العملى للاستنباط حتى يقال بأنّه ما لم هناك استنباط فعلاًـ على مستوى العمل فلاـ اجتهاد، وإنّما يكون الإنسان واجدا لملكه الاستنباط ولكنّه لا يعرف عملاً حكم الموارد والموضوعات الشرعيه ولم يستنبط مثلاًـ حكم زكاه الإبل ولا يعرف ما حكم زكاه البقر والغنم، أو حكم خمس أرباح المكاسب، فهو لم يستنبط هذه الأحكام وهذه الفروع وارجاع هذه الفروع إلى أصولها وقواعدها الكليه.

والسؤال هو: هل يجوز لمثل هذا المجتهد الواجد لملكه الاستنباط ولكنّه فى مقام الفعليه والعمل لم يستنبط حكما شرعيا، هل يجوز له أن يقلّد مجتهدا بالفعل أو لا يجوز؟

الجواب:لقائل أن يقول إنّ التقليد لواجد ملكه استنباط الأحكام

الشرعیه جائز، وذلک لعده أدله:

الدلیل الأول:الاستصحاب، فقبل أن یحصل علی قوّه وملکه الاستنباط کان التقلید جائز له، والآن بعد أن حصل علی ملکه الاستنباط الأحکام الشرعیه نشک هل یجوز له التقلید أم لا؟ وهنا یجری استصحاب بقاءجواز التقلید مادام استنباطه للأحکام لم یصل إلی حدّ الفعلیه، وإلاّـ فإذاوصل فی قوّه الاستنباط إلی مرحله الفعل والعمل فلا یجوز له التقلیدقطعا، لأنّه مجتهد بالفعل والمجتهد الذی یملک القدره علی استنباط الأحکام الشرعیه فإنّ أدله جواز التقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالم،منصرفه عنه وقاصره عن الدلاله علی المجتهد الذی یقدر علی استنباط الأحکام الشرعیه بالفعل، والنتیجه أنّ من یملک ملکه الاجتهاد یجوز له التقلید استنادا إلی دلیل الاستصحاب.

الجواب:إنّ من شرائط وجریان الاستصحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه موضوعا ومحمولاً فإذا لم یتحقق هذا الرکن فی الاستصحاب فإنّه لا یجری فی المقام.

أرکان الاستصحاب:

إذا کنّا علی یقین بأنّ زیدا کان عادلاً بالأمس، فموضوع القضیه المتیقنه هو زید والیوم نشک هل ارتکب أحد الذنوب الکبیره کالغیبه مثلاًوبذلک سقطت عدالته، أو أنّه لم یرتکب هذا الذنب، وأنّ ملکه العداله الشرعیه باقیه لدیه، فهنا تتحد القضیه المشکوکه والمتیقنه ویجری استصحاب بقاء العداله إلی الیوم، لأنّ موضوع القضیه المتیقنه هو زیدبالأمس، وموضوع القضیه المشکوکه زید الیوم أیضا. وکذلک هذه القضیه من حیث المحمول واحده، فمحمول القضیه المتیقنه العداله ومحمول القضیه المشکوکه بقاء عداله زید أیضا، إذن فمثل هذا المورد التی تتحدفیه القضیه المتیقنه والمشکوکه موضوعا ومحمولاً فإنّ أرکان الاستصحاب تامه ولهذا یجری الاستصحاب وتکون هذه القضیه من موارد «ولا تنقض الیقین بالشک».

ولکن إذا کان الموضوع متعددا مثلاً کان موضوع القضیه المتیقنه زیدا،أمّا موضوع القضیه المشکوکه فهو عمرو، ونشک فی بقاء عادله عمرو أوعدم بقائها فهنا لا یجری الاستصحاب حتی لو کانت القضیه متحده من حیث المحمول فإنّ المحمول فی هذه القضیه عداله زید، والمشکوک فی هذه القضیه عداله عمرو فالمحمول هو العداله، ولکن الموضوع متعددفموضوع القضیه المتیقنه زید وموضوع القضیه المشکوکه عمرو فلایجری الاستصحاب، أو إذا کان الموضوع متحدا ولکن المحمول مختلف،فموضوع القضیه المتیقنه وموضوع القضیه المشکوکه زید أیضا، ولکن

محمول القضـيه المتيقنه عداله زيد والمحمول فی القضـيه المشـكوكه عالميه زيد فهنا لا يجری الاستصحاب لأنّ محمول القضيه المتيقنه والقضـيه المشـكوكه غير متحد، الغرض أنّ من شـروط جريان الاستصـحاب اتحادالقضـيه المتيقنه والمشـكوكه موضوعا ومحمولاً. والتغيير العارض فی حالات الموضوع والمحمول موجب للشك فی بقاء الموضوع أوالمحمول.

وبعد هذه المقدّمه نقول: إنّ ما نحن فيه لا يوجد إتحاد فی القضيه المتيقنه والمشكوكه.

اختلاف الموضوع:

لم يكن زيد فی السابق قادرا علی استنباط الحكم الشـرعی، وموضوع جواز التقليد العجز عن الاسـتنباط، ولكن عندما تتحقق فيه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه فالموضوع يتغير حينئذٍ ولا يكون هو الموضوع السابق،

فعندما يكون زيد قادرا علی الاسـتنباط فإنّه يختلف عن زيد السابق العاجز عن الاسـتنباط فهنا موضوع القضيه المشكوكه المتيقنه متعدد ولذلك لا يجری الاستصحاب.

الدليل الثانی:علی جواز تقليد الواجد لملكه الاسـتنباط هو «سـيره العلماء»، فالسـيره العمليه للأصحاب والعلماء لم تكن بشكل أنّ الشـخص بمجرّد أن يحصـل علی ملكه استنباط الأحكـام الشـرعيه فيحرم عليه التقليـد، وإلاّ ـ يجب أن تكون جميع الأعمال حتی السفر علی الشخص

الواجد لملكه اسـتنباط الحكم الشـرعی لغير عمليه الاستنباط حراما،وعليه فبمقتضی السيره العمليه للأصحاب يجوز التقليد للواجد لملكه الاجتهاد المطلق من المجتهد بالفعل.

الجواب:وهذا الدليل واضح البطلان لأنّه، أولاً:إنّ السـيره ليست دليلاًلفظيا حتی يمكن التمسک باطلاقها فی مورد الشک، السيره دليل لبّی،ونحن نشک فی أصل انعقاد مثل هـذه السـيره وهل توجـد مثل هذه السـيره بأنّ الواجد لملكه الاسـتنباط يقلِّد غيره من المجتهدين بالفعل، أو لم تكن

مثل هذه السـيره لدی الأصحاب والعلماء، ومع وجود الشک فی السيره لايمكن التمسک بوجودها علی جواز تقليد واجد الملكه للمجتهد بالفعل،

بـل يمكن القول إنّ سـيره العلمـاء والمحققين كـانت على خلاـف ذلـک، من قبيـل المقـدّس الأردبيلی الـذی كان يهتم فی أمر التحقيق وتحصيل العلم إلى حدّ يرى فی زياره طالب العلم لكربلاء وسفره من النجف إلى كربلاء

إشـكال فيما إذا كانت هـذه الزياره مانعه من تحصـيل العلم لهـذا الطالب وذلک لا يجوز، وكان يبيـح السـفر بمقدار ما يرفع معه العسـر والحرج، لأنّ العالم والمجتهد إذا كان مشـغولاً دائما باستنباط الأحكام الشرعيه فربّمايقع فی مشقّه وحرج وبمقتضى قاعده الأهم والمهم وأنّ الحرج منفی فی

الإسـلام وأهميه قاعـده الحرج على غيرها من القواعـد فإنّ ذلک المقـدارالحرجی يـدخل تحت هـذه القاعده وحينئذٍ يخرج هذا المورد عن الوجوب، وأمّا الباقی فعليهم الاشـتغال بعمليه الاسـتنباط بالفعل، إذن فسـيره العلماء والمحققين من أصـحابنا لم تكن تتسامح فی عمليه الاستنباط ولم يكونوا يرون جواز ترک إهمال عمل الاستنباط لمن يملک

هذه الملكه ويتحرک على مستوى تقليد غيره من المجتهدين بالفعل.

النتيجه:إذا كان الشـخص واجدا لملكه الاسـتنباط فلا يجوز له تقليدغيره إلّا بذلک المقدار الذی يكون استنباط الأحكام حرجی عليه، فهنـايجوز له ترک الاسـتنباط والتقليـد،وحاصل الجواب، أنّه إذا كان بعض العلماء يرون جواز تقليـد واجـد الملكه فهو من باب تقـديم الأهم على المهم ومن باب نفی العسـر والحرج، لا من باب أنّ هـذا الجواز موافق للقاعـده والأصل وأنّ تقليـد واجد الملكه للمجتهد المطلق وبالفعل جائزدائما.

السيريه العقلائيه:

الدليل الثالث:على جواز تقليد واجد ملكه الاسـتنباط لغيره، سـيره العقلاء، مثلاً إذا كان الشـخص يتمتع بقدره فنيه ومهاره فی أمر إصـلاح وتعمير المكـائن أو الأـبنيه أو كـان ماهرا فی فنون أخرى، ولكنّه يترک أحيانا تعمير ذلک الشـیء إلى غيره ممّن يملک المهـاره بالفعـل، ومـن هـذاالقبيل المجتهـد الواجـد للاسـتنباط فيجـوز له الرجـوع إلى الشـخص المجتهـدبالفعل لكشـف الحكم الشرعی، وهذا حاله حال سائر الأمور التی قامت عليها سيره العقلاء كما تقدّم.

الجواب:إنّ الحوادث والسـلوكيات الـدخيله والمؤثره فی نظـام معـاش الإنسان ومعاده على نحوين: فتاره لا تكون تلک الحوادث والسـلوكيات مهمّه، وأخرى تكون من المسائـل المهمّه فی حيـاه الفرد، فـإذا كانت تلک المسائل من جمله الحوادث غير المهمّه مثل تعمير البناء والمصـنع والسياره و... فإنّ سـيره العقلاء فی هـذه الموارد تبيـح للشـخص القادر على هـذا العمل أن يفوّض أمر التعمير والإصلاح لغيره ممن يملک المهاره فی

التصليح والاعمار بالفعل فی هذه الأمور.

ولکن إذا کان المسأله من المسائل المهمّه مثل علاج المرض الشدید ففی مثل هذه المورد إذا احتمل أنّه لو أرجع المریض إلی طبیب آخرلیعالج هذا المرض بالفعل فإنّ الطبیب الآخر لا یتمکن من علاجه ففی مثل هذا المورد لا یجوز لمن کان مطمئنا بنفسه، قدرته علی علاج المریض أن یترک العلاج ویرجع المریض إلی طبیب بالفعل مع وجوداحتمال عدم معالجه المرض وأنّ هذا الشخص قادر بشکل أفضل علی علاج هذا المرض، فهنا العقلاء لا یبیحون لهذا الشخص الواجد لملکه الطبابه أن یترک علاج هذا المریض ویرجعه إلی غیره والذی یحتمل أنّه لایستطیع علاج المریض بشکل کامل.

وهکذا فی مورد تقلید الشخص الواجد لملکه الاستنباط فحاله کذلک أیضا، لأنّ أهمیّه المسائل الشرعیه أکثر بکثیر من المسائل الأخری، ومع وجود احتمال الخطأ واحتمال الاشتباه فی استنباط المجتهد بالفعل فإنّ السیره العقلائیه فی الأمور ذات الأهمیه لا تبیح رجوع هذا الشخص الواجد لملکه الاستنباط إلی غیره وتقلیده.

مضافا إلی ذلک فإنّ العقل یحکم بعدم الرجوع لأنّه مع وجود احتمال الخلاف واحتمال عدم العلاج، فالعقل لا یجوّز الرجوع إلی غیره وتقلیده واتباعه، وعلی الأقل فی الموارد ذات الأهمیّه فإنّ سیره العقلاء مشکوکه وهل أنّها جاریه فی مورد الشخص الذی یملک القدره علی تعمیر ذلک الشیء أو علی علاج ذلک المریض أو علی استنباط الحکم الشرعی ومع ذلک یرجع إلی غیره، وفی مورد الشک لا یمکن التمسک بالسیره، لأنّ سیره العقلاء دلیل لبیٌّ، ولا یمکن التمسک به فی مورد الشک. علی أیّه حال نقول إنّ هذا المورد فی تقلید الغیر قد ثبت بسیره العقلاء، إذن الشخص المالک للاستنباط والذی یملک القدره علی استنباط الحکم الشرعی من الأدله کیف یجوز له تقلید الغیر فی تحصیل الأحکام الشرعیه؟

إنّ قلت:لقد ذکرتم أنّ الرجوع إلی الغیر فی المسائل المهمّه لا یجوزوعلی الأقل مشکوک، وحینئذٍ لا یمکن التمسک بسیره العقلاء بلحاظ وجود احتمال الخطأ والاشتباه فی عمل الغیر، ولکنّ فی مورد استنباط

واجد الملكه يحتمل الخطأ والاشتباه أيضا، مثلاً إذا أراد أن يعالج المريض بنفسه فيحتمل أيضا وقوعه بالخطأ والاشتباه، وإذا أراد استنباط الحكم الشرعى من أدله الأحكام فيحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه أيضا،إذن فكلا الحالين متساويين.

الجواب:إنّ الإنسان نفسه ربّما يعلم بالأحكام الشرعيه بالعلم الوجدانى وعلم الشخص القادر على الاستنباط يختلف عن الشخص الذى يحصل على الحكم بواسطه التبعيه والتقليد للغير، مثلاً هناك سلسله من المسائل يعلم بها الإنسان بالعلم الوجدانى وفى هذه المسائل لا وجه لتقليد الغيرمن قبيل الضروريات ومسلّمات الأحكام الإلهيّه كوجوب الحج، وجوب الزكاه، وجوب الصوم، وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكروالتواترات والإجماعات هذه كلها من المسائل الضروريه والقطعيه فى الإسلام، وفى هذه المسائل يوجد علم قطعى بضرورتها وحتميتها ولامجال للتقليد فيها، وهكذا بالنسبه لمسائل الاستلزامات العقليه وفى مورديستنتج الإنسان من مقدّمه كبرى عقليه وصغرى عقليه نتيجه معينه، أوفى مورد يترتب الحكم على أمر ملازم لحكم العقل، ففى هذه المسائل

القطعيه كوجوب ذى المقدّمه الملازم لذى المقدّمه، واستحاله اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، حيث يستلزم وجوب الشىء عدم حرمته، وحرمه الشىء تلازم عدم وجوبه، فمثل هذه الاستلزامات القطعيه هى مسائل قطعيه وإلزاميه ولا مورد للتقليد فيها لأنّ التقليد إنّما يكون فى الأحكام الظاهريه ومع وجود العلم الوجدانى القطعى بالحكم الواقعى والضرورى فلا مجال للتقليد.

وفى غير المسائل الضروريه والقطعيه وفى حال عدم وجود العلم الوجدانى بالأحكام فالشخص الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى يملك الحجّه بالأحكام فعندما يكون لديه علم بالحجّه فى غير المسائل الضروريه والقطعيه وغير المسائل الوجدانيه فالعمل بهذه الحجّه مفرغ لذمّه المكلّف ومفرغ لذمّه هذا الإنسان المجتهد، وعليه فإذا عمل صاحب الملكه بوظيفته الشرعيه سواء من طريق الوجدانى والقطعى بالأحكام أومن طريق الاستلزامات العقليه بالأحكام أو من طريق العلم بالحجّه فى مورد الحكم الشرعى فإنّ عمله بالحجّه الإلهيّه مفرغ للذمّه، خلافا لما إذاعمل بهذه المسأله من موقع تقليد الغير والتبعيه له، فلا يملك مثل هذه اليقين بافراغ الذمّه من طريق الحجّه الإلهيّه أو من طريق العلم الوجدانى.

وعلى هذا الأساس إذا استنبط هذا الشخص الحكم الشرعى بنفسه فإنّ استنباطه يعتبر حجّه شرعيه ولكن إذا عمل بتقليد الغير فإنّ هذا التقليدمشكوك الحجيّه وهل أنّ قول الغير والتقليد له فى حين أنّ هذا الشخص المقلِّد يملك القدره على الاستنباط وتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى،جائر ومفرغ للذمّه أم لا؟ وفى هذه الصوره لا يمكن القول بأنّ تقليد مثل

هذا الشخص جائز لأنّ أدله جواز التقليد قاصره عن شمولها لهذا الشخص الواجد للملكه وعلى الأقل مشكوكه.

مضافا إلى أنّه يشاهد فى بعض الموارد أنّ الواجد لملكه الاستنباط يجوز له التقليد من باب المسامحات العرفيه والمسامحات العرفيه ليست بحجّه بحيث يتسامح فى مسأله تقليد صاحب الملكه للمجتهد بالفعل أيضا.

النتيجه:إنّ تقليد واجد ملكه الاجتهاد لغيره من المجتهد بالفعل لا ـ يجوز،سواء بمقتضى العلم الوجدانى أم بمقتضى سيره العقلائيه، أم بمقتضى الأصول العمليه والاستصحاب، أم بمقتضى سيره الأصحاب. ونحن لم نعثر على دليل يدلّ على جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، وأمّا مقتضى

الأدله اللفظيه فسيأتى إن شاء اللّه.

الأدله اللفظيه:

الدليل الرابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، الأدله اللفظيه، حيث تدلّ آيه النفر على أنّه يجب على مجموعه وطائفه من المسلمين التفقه بالدين ثم تعليم الآخرين بأحكام الدين وانذارهم،وحينئذٍ لا وجه أن يكون بيانهم هذا حجّه على الآخرين ولكنّه غير حجه على الشخص المبيّن لأحكام الدين على نفسه.

الدليل الخامس:انصراف أدله جواز التقليد من الآيات والروايات عن واجد ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأنّ موضوع أدله جواز التقليدرجوع الجاهل إلى العالم، والشخص الذى يستطيع استنباط الأحكام الشرعيه فهو غير جاهل بالأحكام، فعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فأدله الجواز التقليد منصرفه عن شمولها للمتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه فى دائره حجّيتها.

إنّ قلت:إنّ من جمله أدله التقليد، آيه النفر حيث تدلّ على وجوب نفر جماعه للتفقه فى الدين وبعد ذلك يتحركون لأنذار قومهم وتبليغ أحكام الدين إليهم، وهذا المعنى من تفقه جماعه من المسلمين بوصفه واجباكفائيا للاجتهاد، ينطبق على المجتهد بالفعل الذى يتفقّه فى الدين ويعلم

بالفعل الأحكام الشرعيه حيث يبيّن الأحكام للآخرين، ولكنّ الشخص

الذی هو جاهل بالأحکام وقادر علی استنباط الأحکام الشرعیه فهولیس بفقیه، لأنّه جاهل بالأحکام بالفعل وإنّما یستطیع استنباط الأحکام،وحینئذٍ فإنّ مفهوم آیه النفر وهو التفقه فی الدین منصرف عنه، حیث ینطبق مفهوم الآیه علی الشخص المتفقه فعلاً.

الجواب:إنّ آیه النفر تدلّ علی جواز تقلید المجتهد وقبول قوله وقاصره عن شمولها للمتمکن من الاستنباط، لأنّ شمول الآیه إنّما یکون للشخص الذی یجب علیه التفقّه واجبا کفائیا أو واجبا عینیا ویتفقّه فی الأحکام الدین ویأتی لینذر الآخرین العاجزین عن استنباط الأحکام الشرعیه،وأمّا الشخص الواجد لملکه استنباط الأحکام فهو قادر علی استنباط لاعاجز عنه، والشخص القادر علی الاستنباط لا تشمله آیه النفر.

وکذلک آیه السؤال: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱) فهذه الآیه لاتشمل أیضا المتمکن من الاستنباط لأنّه أولاً:أنّ المراد بأهل الذکر فی هذه

الآیه کما ذکر المحققون، هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام فالمصداق هو الأئمّه ولا یرتبط بحجّیه قول الراوی أو حجّیه قول الفقیه والمجتهد.

ثانیا:علی فرضنا قبولنا بأنّ هذه الآیه الشریفه شامله، لا من حیث التنزیل بل من حیث التأویل، للفقیه أیضا وتقرر فی مضمونها أنّ الجاهل الذی لا یعلم بالحکم الشرعی یجب علیه السؤال من العالِم، ولکنّ الشخص المتمکن والقادر علی استنباط الأحکام الشرعیه والواجد لملکه الاستنباط فهو غیر جاهل بالأحکام بل عالم بها، وعندما یکون عالمابالأحکام فإنّ آیه السؤال لا تشمله أیضا.

الدلیل السادس:علی عدم جواز تقلید واجد ملکه الاستنباط للمجتهدبالفعل، کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی هذا المجال فی رسالته باسم «الاجتهاد والتقلید، ص ۵۸» ففی هذه الرساله یدعی المرحوم الشیخ الأنصاری الإجماع علی عدم جواز تقلید المتمکن من الاستنباط، فعلی أساس تمامیه هذا الإجماع فإنّه یکون مؤیدا قویا لعدم جواز تقلیدالواجد لملکه الاستنباط من المجتهد بالفعل.

الدلیل السابع:علی عدم جواز تقلید الواجد لملکه الاجتهاد، عمومات الکتاب والسنّه، ومنها حدیث الثقلین المتواتر حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

«إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه وعترتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض إن تمسكتم بهما لن تظّلوا أبدا»(۱) .

وهـذا الحـديث الشـريف يقرر ارجـاع جميع النـاس إلى العمـل بالكتـاب والسـنّه، فعموم هـذا الحـديث يشـمل الأحكـام الإلـهيّه المسـتنبطه من الكتاب والسـنّه، ويخرج من عموم أدله ارجاع الناس إلى الكتاب والسنّه العاجزعن الاستنباط، وأمّا الشخص القادر على اسـتنباط الأحكام الشـرعيه من الكتاب والسنّه فيبقى تحت عموم فهم الأحكام الشرعيه واستنباط الأحكام الإلهيّه من الكتاب والسنّه.

إنّ قلت:بمقتضى نفى الحرج «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(۲) .

يمكن القول انّ تقليـد الواجـد لملكه الاجتهاد من المجتهد بالفعل جائز،لأنّ اسـتنباط الأحكام بالفعل حرجى عليه، والحرج منفى فى الإسلام.

الجواب: أولاًـ:لاـ حرج فى المقـام، فالمسـأله غير تـامه كبرويـا، لأـنّه إذا كـان اسـتنباط الأحكـام للفقيه والمجتهـد الواجـد لملكه الاسـتنباط بالفعل حرجيا، ولكنّه إذا تدرج فى استنباط الأحكام فسوف يرتفع الحرج،وعلى هذا الأساس فإنّ كبرى نفى الحرج لا تنطبق على هذا المورد.

ثانيا:إنّ المراد من اسـتنباط المسائل إذا قلنا بالحرج فيها فهـذا يعنى أنّ ذلك المقـدار الـذى يقع حرجيا لا يجب اسـتنباطه، ولكنّ المسائل التى يستنبطها الواجد لملكه الاجتهاد والتى لا تكون حرجيه، يجب عليه استنباطها وبالتالى لا يجوز له تقليد الغير فى هذه المسائل، لأنّ أدله جوازالتقليد وهى رجوع الجاهل إلى العالِم لا تشمل الواجد لملكه الاستنباط.

ثالثا:على فرض أننا قلنا بتطبيق كبرى لا حرج فى المورد، وأنّ الفقيه الواجد لملكه الاستنباط يكون استنباط الأحكام بالفعل حرج عليه وبالتالى فهو منفى عنه، ولكن قاعده لا حرج تنفى الحكم التكليفى، وأنّ اسـتنباط الأحكام على هذا الشخص غير واجب إلاّ أنّ أدله الحرج لا تثبت الحكم الوضعى وهو حجّيه قول المجتهد بالفعل لواجد الملكه،

وكذلك الحكم الوضعى فى نفى حكم القضاء والإعاده الذى يترتب على

۱- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج۲، ص ۵۳ وغيرها من المصادر الروائيه الكثير من الخاصه والعامه.
۲- سوره الحج، الآيه ۷۸.

واجد ملكه الاستنباط لتقليده للمجتهد بالفعل حيث لا يكون تقليده جائزا فى الحقيقه، وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسك بأدله لا ـ حرج فى إثبات حجّيه قول المجتهد بالفعل للشخص القادر على الاستنباط، لأنّ الحجيّه حكم وضعى ودليل لا حرج ينفى الحكم التكليفى وهو وجوب

الاستنباط، وأمّا إثبات الحكم الوضعى وهو حجّيه قول المجتهد الآخرلهذا الشخص الواجد لملكه الاستنباط فلا دلاله له على ذلك، وكذلك العمل الذى أتى به تقليدا لهذا المجتهد بالفعل أنّه لا يجب عليه القضاء والإعاده فالحكم الوضعى لا تنفيه أدله لا حرج.

النتيجه:إنّ جميع وجوه الأدله النقليه والعقليه التى تدلّ على اعتبارالتقليد لا تشمل القادر على الاستنباط والواجد للملكه فيجب عليه استنباط الحكم الشرعى بنفسه كفايه أو عينا، ولا يجوز له تقليد المجتهدبالفعل، وأدله جواز التقليد النقليه و العقليه لا تشمل الشخص القادر على الاستنباط أو الشخص الذى يعمل بالاحتياط، مضافا إلى أنّه مع الشک فى حجّيه قوله الغير للواجد لملكه الاستنباط وهل أنّ قول هذا المجتهد بالفعل حجّه عليه أو غير حجّه؟ فنفس هذا الشک فى الحجيّه مساوق للقطع بعدم الحجيّه، وعليه فمقتضى الأدله اللفظيه وبمقتضى الأصل العقلى لا يمكن القول: بحجّيه قول المجتهد بالفعل على الواجد لملكه الاستنباط الأحكام.

تفصيل البحث:

وقد ذكر المرحوم الكمبانى دليلين على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط:

الدليل الأول:حكم العقل، بيان ذلک أنّ المجتهد فى مقام العمل بالحكم الشرعى يتمسّک بالحجّه، وأمّا العامى ففى مقام العمل يتمسک بمن له الحجّه، والشخص الذى يملک الحجّه فى الحكم الشرعى لا يصل به الأمر إلى من له الحجّه حتى يتبعه ويقلده.

النتيجه:عندما يكون الشخص واجدا لملكه استنباط الحكم الشرعى فهو عقلاً ـ واجد للحجّه الشرعيه فى مورد العمل بالحكم الشرعى، وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى أن يقلِّد من له الحجّه، ولكن الإشكال الذى يرد على

هـذا الكلام هو أنّ المقلِّد أيضا فى مقام العمل بالحكم الشرعى لا يستندإلى من له الحجّه بل يستند إلى الحجّه، غايه الأمر أنّ حجّه واجدالإستنباط تختلف مع حجّه المقلِّد، فالقادر على استنباط الحكم الشرعى حجّته الأدله الأربعه: الكتاب، السنّه، حكم العقل، الإجماع.

أمّا المقلِّد فحجّته قول الخبير وقول الفقيه، وإلاّ ـ فمن حيث الحجّيه كماأنّ للمجتهد موازين علميه من الروايات والامارات التى تعتبر طريقاللواقع لإثبات الحكم الشرعى، فللمقلِّد أيضا تكون فتوى الفقيه وفتوى المجتهد طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعى والواقعى.

النتيجه:أنّه لا ـ يمكن التفكيك من جهه الحجّيه بين المقلِّد والمجتهدوالقول بأنّ المقلِّد فى مقام العمل يستند إلى من له الحجّه، والمجتهدالواجد لملكه الاستنباط يستند فى مقام العمل بالحكم الشرعى إلى الحجّه الشرعيه، فهذا كلام من باب المسامحه، فكليهما يستند إلى الحجّه ولايستلزم التصويب.

وعلى هذا الأساس فالدليل الأول للمرحوم الكمبانى فى التفريق عقلاً ـ بين الواجد لملكه الاستنباط وبين العامى مورد تأمل وإشكال.

الدليل الثانى:على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط، أنّ الحجّيه لا تدور مدار وصول الحجّه، بل تدور مدار إمكان وصول الحجّه، فإذا كان الدليل والحجّه االشرعيه ممكنه الوصول بحيث إنّ المجتهد العالم إذاتحرك على مستوى الفحص والتحقيق فإنّه سيحصل على الحكم الشرعى من ذلك الدليل فإنّ الحجّه تامه عليه، فالدليل الذى يكون فى معرض الوصول هو حجّه ولو لم يصل إلى المجتهد وبالتالى فإنّ هذا الواجدللملكه وبسبب تمكّنه من تحصيل الدليل الشرعى بواسطه الفحص والتحقيق فإنّ الحجّه تامه عليه، لأنّه قادر على استنباط المدارك الشرعيه وتحصيل الفهم بالحكم الشرعى وإذا كان الدليل على الحكم الشرعى ممكن الوصول فيجب عليه الرجوع إلى هذه الأدله لإثبات الحكم الشرعى وتكون هذه الأدله حجّه على الواجد للملكه، ومع وجود الحجّه للحكم الشرعى فلا تصل النوبه إلى التقليد ولا تشمله أدله جواز التقليد،لأنّ مورد أدله جواز التقليد هو الفاقد للحجّه، أى العامى الذى لا طريق لديه لتحصيل الحجّه من الكتاب والسنّه إلاّ من طريق التقليد. ولذلك يجوز له التقليد لمن يملك الحجّه.

إن قلت:إنّ المالك للحجّه هو الشخص الذى يملك استنباط الحكم الشرعى بالفعل، وأمّا الواجد لملكه الاستنباط فإنّه لا يملك الحجّه بالفعل لأنّ الوارد فى لسان الروايات وأدله الاجتهاد هو: «مَن عرف أحكامنا ونظر

فی حلالنا وحرامنا فإنّی قد جعلته علیکم حاکما»، أو ما ورد فی آیه النفر بعنوان التفقّه فی الدین، وهذا العنوان ناظر إلی من له الحجّه وهو المجتهدبالفعل، وأمّا الشخص الواجد لملکه الاجتهاد والاستنباط والذی لم یستنبط الحکم بالفعل ولا ینطبق علیه عنوان التفقّه وعنوان من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا، وعندما لا ینطبق علیه هذا العنوان فلا

یکون ذا حجّه وحینئذٍ یجوز له تقلید من له الحجّه وهو المجتهد بالفعل.

الجواب:إنّ آیه النفر التی ورد فیها عنوان التفقّه فی الدین تبیّن أنّ کل شخص فقیه وعالم بالحکم الإلهی یجب علیه انذار الآخرین وبیان الأحکام لهم، وأمّا أن یکون هذا الفقیه واجدا لملکه الاستنباط فلا ینطبق علیه هذا العنوان وإذا کان واجدا لاستنباط الحکم بالفعل فینطبق علیه هذاالعنوان، فإنّ الآیه لا تدلّ علی هذا التفصیل ولم یرد فی الآیه المبارکه حدود مفهوم الفقاهه والتفقّه، فالآیه المبارکه تقول بشکل مطلق أنّ کل من یعرف الحکم الشرعی فیجب علیه انذار الآخرین وعلیهم قبول قوله وأنّه حجّه، وکذلک الروایات التی تقول: «من نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا»غیر ناظره إلی هذا التفصیل بین الواجد للملکه والمجتهد بالفعل.

مضافا إلی أنّ سیره العلماء فی مورد جواز التقلید لا تشمل الشخص الواجد لملکه الاجتهاد والقادر علی الاستنباط ولا أقل من الشک فی حجّیه هذه السیره فیهذا المورد وبالتالی فهذه الشک مساوق لعدم الحجیّه کما ذکرنا.

وتبیّن ممّا تقدّم أنّ مقتضی القواعد العقلیه والآیات والروایات وسیره العقلاء هو عدم جواز تقلید الواجد لملکه الاستنباط لمجتهد آخر، فیجب علی واجد الملکه استنباط الحکم الشرعی وهذا الاجتهاد إمّا أن یکون واجبا کفائیا علیه أو واجبا عینیا، غایه الأمر قد یرد هنا إشکال وهو أنّه توجد لدینا روایه معتبره وصحیحه تقرر جواز تقلید المجتهد بالفعل لمجتهد آخر وبطریق أولی یکون تقلید الواجد لملکه الاستنباط لمجتهد آخر جائزا.

وهذه الروایه فی صحیحه ابن أبی یعفور قال: قلت لأبی عبداللّه: أنّه لیس کل ساعه ألقاک ولا یمکن القدوم ویجیء الرجال من أصحابنافیسألنی ولیس عندی کل ما یسألنی عنه، فقال علیه السلام : «ما یمنعک عن محمدبن مسلم الثقفی فإنّه سمع من أبی وکان عنده وجیها»(۱)

وهذه الروایه معتبره سندا وواضحه دلاله، فسلسله السند قد ذکرت

۱- تهذیب الأصول، ج۳، ص ۱۸۳ باب الاجتهاد والقلید.

بالتفصيل فى محلّها، وأمّا من حيث الدلاله فإنّ ابن أبى يعفور بنفسه فقيه فى الروايه، وعندما يسأل من الإمام عليه السلام عن حكم ومسأله لا ـ يعرفهافالإمام عليه السلام يأمره بالرجوع لفقيه آخر وهو محمد بن مسلم وأنّ يعمل بمايقوله له، وكما قلنا فإنّ هذه الروايه معتبره سندا ودلالةً وتقرر جوازرجوع الفقيه بالفعل إلى فقيه بالفعل آخر.

وفى الروايه أخرى عن شعب بن عقرقوقى قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : ربّمااحتجنا أن نسأل عن شىء فممن نسأله، فقال عليه السلام : «عليك بالأسدى»(۱)

النتيجه:على فرض أنّ مقتضى القاعده عدم جواز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر فى مورد فهم الحكم، ولكنّ هذه الروايه تخصص تلك القاعده وتجيز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر بمورد العمل بالحكم الشرعى وفهم الحكم الشرعى، وعلى هذا الأساس وطبقا لهذه الروايه يجوز تقليدالمجتهد لمجتهد آخر بالفعل فضلاً عن تقليد الواجد لملكه الاستنباط لمجتهد بالفعل.

وطبعا هناك جواب لهذا الاستدلال بالروايه.

التفقه فى عصر حضور المعصوم عليه السلام :

إنّ عمليه التفقّه فى عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام تختلف عن عمليه التفقّه فى عصر الغيبه، ففى عصر حضور الإمام كان التفقّه بشكل أنّ الراوى والفقيه ينقل الروايه عن الإمام ويعلم بالحكم الشرعى من خلال هذه الروايه وكان المرجع للناس فى عصر الحضور هو الإمام نفسه وكان الأصحاب والفقهاء رواه عن الإمام وينقلون الروايات عنه، ولا شك أنّ روايات الأئمّه عليهم السلام كانت متناثره بين الأصحاب فبعض كان يحفظ عددمن الروايات وبعض آخر يحفظ روايات أخرى، وربّما لا يكون أحدهم يحفظ جميع الروايات، فكان الراوى غير الحافظ للروايه يرجع إلى

۱- تهذيب الأصول، ج۳، ص ۱۸۳ باب الاجتهاد والقليد.

الراوی الحافظ لها ویستقی منه الحکم الشرعی الذی ذکره الإمام علیه السلام ،مثلاًالشخص الذی یشک فی صلاه النافله فما حکمه؟ ففی هذا المورد إذا کان المکلّف یعیش فی عصر حضور المعصوم فإنّه یرجع إلی الحافظ لروایه عن المعصوم ویسأل منه الحکم الشرعی.

خلافا لعصر الغیبه حیث إنّ المکلف إذا شک فی حکمه الشرعی عندالشک فی النافله فهل یبنی علی الأکثر أو علی الأقل؟ وهل یجوز له قطع صلاه النافله ویستأنف العمل أو لا یجوز؟ کل هذه الاحتمالات ترد فی مورد الشک فی النوافل، ولا شک أنّ المکلّف إذا کان یعیش فی زمان حضور المعصوم فإنّه یرجع إلی الراوی، وإذا لم یصل إلیه فإنّه بإمکانه مراجعه راوٍ أو فقیه آخر وتحصیل الحکم الشرعی منه، فالراوی أو الفقیه ینقل الروایه عن الإمام المعصوم ویعیّن الحکم الشرعی.

وأمّا فی عصر الغیبه فالبحث فی الواجد لملکه الاستنباط فتاره لا یکون ملتفتا للحکم الشرعی للمسأله وغیر محیط بجوانب المسأله من جمیع أبعادها فهذا الاحتمال خارج عن البحث، ولکن تاره أخری یکون ملتفتا للحکم الشرعی ومحیطا بالمسأله الشرعیه لأنّه یرید استنباط الحکم الشرعی لها، ففی هذه المسأله لو شک فی حکم الشک فی النوافل،وهل یجب علیه البناء علی الأقل أو علی الأکثر أو یقطع الصلاه ویستأنف؟ فربّما تشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه حیث ورد: «إنّ

الصلاه تحریمها التکبیر وتحلیلها التسلیم»(۱) أو یستصحب عدم إتیان الأکثر،أو أنّ قاعده الاستصحاب فی هذا المورد تقرر «إذا شککت بین الأقل والأکثر فابنی علی الأکثر»(۲)، وأنّ هذه الاستصحاب علی هذا الأساس مخصص بهذه القاعده فلا یجری، أو یعمل بمقتضی الروایه المرسله الوارده فی الکافی أو فی کتب أخری بأنّه: «عند الشک فی النوافل فابنی علی الأقل»(۳) فتعیین الحکم فی هذه المسأله وعند الشک فی النوافل یحتاج إلی اجتهاد فی العمل بهذه القواعد والروایات، أو یعمل بمقتضی قاعده التخییر عند الشک فی النوافل، فیمکنه البناء علی الأقل أو الأکثر، أویستصحب عدم الإتیان بالأکثر، أو یعمل بمقتضی الروایه المرسله، فإذاکانت هذه الروایه تملک شهره فتوائیه فلابدّ من البحث هل أنّ هذه الشهره الفتوائیه جابره لضعف سند الروایه المرسله، أو أنّ الشهره الفتوائیه غیرجابره لضعف السند؟

۱- وسائل الشیعه، ج۴، الباب ۱ من أبواب تکبیره الاحرام، ح ۱۰.

۲- راجع وسائل الشیعه، ج ۵ الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه

۳- المصدر السابق.

الجابر والكاسر:

هنـاك بحث أصولى وهو: هل أنّ الشـهره جابره وكاسـره أم لا؟ إذا قلنابأنّ الشـهره جابره، مثلًا فى هـذه الروايه المرسـله فى باب النوافل التى تقررلزوم البناء على الأقل، فهذه الروايه وإن كانت مرسـله وضـعيفه من حيث السـند، ولكنّها تملك شهره فتوائيه بين العلماء، فهل هذه الشـهره الفتوائيه جابره لضـعف سـند الروايه المرسـله بالتالى تكون الروايه معتبره ويكون العمل بها صحيحا، أو غير جابره؟ وبالعكس نرى أنّ روايه قويه من حيث

السـند ولكنّ المشهور أعرض عن العمل بهذه الروايه، فهل إعراض المشهور عن العمل بالروايه يوجب وهنها وضعفها وانكسارها أو لايوجب وهن وكسر قوه الروايه؟

هذه المسائل تحتاج إلى اجتهاد حيث إنّ المجتهد يبحث فى مسأله:

هل أنّ الشـهره الفتوائيه أو الشـهره العمليه جابره أو غير جابره؟ فإذا كانت جابره فإنّه يفتى عنـد الشك فى النوافل بمضـمون هذه الروايه المرسـله وهوالبنـاء على الأقـل وإذا لم تكن الشـهره جـابره للسـند فلابـدّ من التمسـك باستصـحاب عـدم الإتيـان بالأـكثر ويتمسك بالتخيير بين الأقل والأكثر، أو

يفتى على مبناه فى قاعـده جبران الشـهره لضـعف السـند أو عـدمه، والفقيه الـذى لا يعتبر الشـهره جابره وكاسـره لا يرى أنّ هذه الروايه معتبره، ولكن السؤال هو: هـل أنّ صـاحب ملكه الاجتهـاد فى هـذه الموارد يجب عليه تحصـيل الحجّه ويسـتنبط الحكم الشرعى بنفسه، أو يجوز له رجوع إلى

مجتهد آخر ويقلِّده فى هذه المسأله؟

النتيجه:إنّ رجوع الفقيه إلى فقيه آخر فى زمـان حضور الأـئمّه عليهم السـلام يختلف عن زمـان الغيبه، ففى زمـان الحضور يكون المرجع هو الإمـام وكلاـم الإمـام، فعنـدما يراجع فقيه إلى فقيه آخر فى مسـأله شـرعيه فإنّمـايرجع إلى كلاـم الإمـام لاـ إلى الفهم الحدسـى والفهم الاجتهـادى لـذلك الفقيه الآـخر، وأمّا فى زمان الغيبه فعنـدما يرجع المقلِّد للفقيه فيقلـده فى مسأله معينه ولكى يفهـم ويحصـل على الحكـم الشـرعى فـإنّ مثـل هــذا التقليدللمجتهــد فى زمـان الغيبـه إنّمـا هـو مـن أجـل الحصـول على رأيه واجتهـاده،وعليه فالقـادر على اسـتنباط الحكم الشرعى والواجـد لملكه الاجتهـاد لايجوز له التقليـد ويجب عليه اسـتنباط الحكم الشرعى بنفسه أو العمل بالاحتياط، لأنّه أولاً:إنّ أدله جواز التقليد وهى رجوع الجاهل إلى العالم،

لا تشمل الواجد لملكه الاجتهاد القادر على الاستنباط.

ثانيا:على فرض الشک فی هذا الأمر أی الشک فی حجّیه قول المجتهدبالفعل للمجتهد بالقوّه الواجد لملکه الاجتهاد، فنفس هذا الشک فی الحجیّه یکفی لإثبات عدم حجّیه ذلک الفقیه لهذا الفقیه بالقوّه القادر على الاستنباط.

إذن، تحصل ممّـا تقدّم أنّه بمقتضى أدله جواز التقلید وبمقتضى العقل وبمقتضى السیره العقلائیه، لا یجوز للواجد لملکه الاجتهاد والاستنباط تقلید المجتهد بالفعل.

رجوع العامی إلی واجد الملکه:

وعکس هذه المسأله مطروح أیضا وهو: هل یجوز للآخرین من العوام تقلید الواجد لملکه الاستنباط والقادر على استنباط الحکم الشرعی،ولکنّه لم یستنبط بالفعل أو لا؟

الجواب:بالنفی، فمادام الواجد لملکه الاستنباط لم یستنبط للحکم الشرعی فعلًا فلا یجوزه للآخرین تقلید، لأنّ موضوع الحجیّه لا یتوفر فی قول الواجد للملکه، فموضوع حجّیه قوله على الآخرین من المقلِّدین فیما إذا استنبط الحکم الشرعی عملًا ولو مجرّد استنباط مسأله واحده،حیث یتحقق مسأله حجّیه قوله على الآخرین، وحینئذٍ یمکنهم تقلید هذاالشخص الذی استنبط الحکم الشرعی فی هذه المسأله، لأنّ موضوع حجّیه قوله یتحقق فی استنباطه الفعلی للحکم لشرعی.

انصراف أدله جواز التقلید:

إنّ قلت:إنّ الأدله اللفظیه على جواز التقلید کآیه النفر وآیه الذکر،منصرف عن جواز التقلید للشخص الذی استنبط الحکم فی مسائل معدوده، لأنّ عنوان الفقیه والتفقّه وعنوان: عرف أحکامنا ونظر فی حلالناوحرامنا ینطبق على المجتهد المطلق والمجتهد بالفعل الذی یستنبط الأحکام الشرعیه لعامه المسائل، وأمّا الشخص الذی استنبط الحکم الشرعی فی مسأله واحده أو مسائل معدوده فلا ینطبق علیه عنوان الفقیه

فی الدین وعنوان العارف بالأحکام، وعلیه فإنّ الأدله اللفظیه لجوازالتقلید لا تشمل المجتهد الواجد للملکه الذی استنبط الحکم فی مسأله واحده.

الجواب: أولاً:إنّ آیه النفر لا یستفاد منها أنّ عنوان الفقیه هو الموضوع،وبعباره أخری: إنّ هذه الآیه المبارکه وکذلک ما ورد فی الروایات من عنوان الفقیه وعنوان العارف بالأحکام وعنوان الناظر إلی الحلال والحرام،غیر مقیده بحدٍّ خاص وأن تحقق هذه العناوین مشروط بحصول وتحقق الاجتهاد المطلق واستنباط جمیع الأحکام، فمثل هذا الشرط والحد غیرموجود فی هذه النصوص لتحقق تلک العناوین، فتلک العناوین مطلقه وتشمل المجتهد المطلق الذی یستنبط جمیع الأحکام بالفعل وکذلک تشمل الواجد لملکه الاستنباط وقد استنبط مسائل محدوده فقط ولم تتیسر له الفرصه لاستنباط جمیع المسائل.

النتیجه:أنّ آیه النفر المبارکه لم تشترط شرطا لعنوان التفقّه والفقیه،ولیس موضوعها عنوان الفقیه، إنّما الموضوع فی هذه الآیه هو المتفقه فی الدین والعالم بحکم الدین، وحنیئذ یجب علی هذا الشخص بیان ما عرفه من الفقه للناس، وعلی هذا الأساس فالمجتهد المتجزی والشخص الواجدللاستنباط والذی استنبط بعض المسائل المحدوده بالفعل یدخلان فی

مفهوم آیه النفر.

ثانیا:إنّ الفهم العرفی للشخص القادر علی استنباط الأحکام ویمکنه فی الجمله استنباط الشرعی یطلق علیه عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام، والفقیه فی الدین، وعندما یری العرف صدق عنوان الفقیه فی الدین علیه فإنّ أدله جواز التقلید وآیه النفر وکذلک الروایات التی تقرر ارجاع الجاهل إلی العالم، کلها وارده فی هذا الفرض، وتشمل مثل هذا الشخص.

ثالثا:إنّ الشخص العالم بجمیع الأحکام الإلهیّه والذی یستنبط جمیع أحکام الدین بالفعل ویعلمها کلها هو النبی والإمام المعصوم علیه السلام فقط ولا غیر، فالإنسان العادی غیر المعصوم مهما وصل فی درجات الکمال العلمی والاجتهاد فإنّه لا یعلم بجمیع الأحکام فعلاً ـ ولیس عارفا بالأحکام الإلهیّه بالفعل، وعلیه فإنّ جعل الحاکمیه للمجتهد ولزوم الرجوع إلی العارف بالحلال والحرام یستلزم اللغویه علی هذا الفرض، لأنّه لا یوجدأحد غیر المعصوم عالم بجمیع الأحکام الإلهیّه وبالفعل.

رابعا:علی فرض أنّ عنوان الفقیه فی الدین وعنوان العارف بالأحکام الإلهیّه وعنوان الناظر الحلال والحرام فی الدین یصدق فقط علی المجتهد

ص: ۱۶۸

المطلق الشخص الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل، فإنّ معرفه هذاالشخص الذى يعرف جميع الأحكام ويستنبطها بالفعل عسيره على المقلّدويستلزم التعرف عليه الحرج، فالمقلِّد غير قادر على تعيين وتشخيص أنّ هذا المجتهد عارف فعلاًـ بجميع الأحكام ومجتهد مطلق وأنّه يستنبط الأحكام بالفعل.

النتيجه:أنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير منصرفه عن جواز تقليدالواجد لملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده.

وهكذا فى سيره العقلاء، فالشخص الواجد لملكه الاستنباط ويستنبط مسائل معدوده ففى نظر العقلاء له القابليه على الرجوع إليه، مثلاً فى نظرالعرف إذا استنبط طبيب معين ألف مسأله طبيه فإنّه يصدق عليه طبيب بالفعل، وإذا استنبط طبيب آخر واجد لملكه الطبابه بعض المسائل المعدوده وكان له علم بها ولكنّه لا يعلم بجميع المسائل الطبيه بالفعل فإنّ سيره العقلاء فى هذا المورد تقضى بالرجوع إلى الطبيب الحاذق ولو فى بعض المسائل المحدوده، فبالرغم من عدم صدق عنوان الطبابه والطبيب فى حقّه ولكنّه فى هذه المسائل المعدوده دقيق النظر، ولهذا فإنّ سيره العقلاء تقضى بجواز الرجوع إليه للعلاج.

إن قلت:إنّ سيره العقلاء إنّما تكون حجّه فيما إذا لم يتمّ الردع عنها من قِبل الشارع، ولكن فى المقام فإنّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد وآيه النفر وآيه الذكر وروايه الناظر إلى الحلال والحرام تنطبق على الفقيه المطلق بالفعل لاـ على من يقدر على استنباط بعض المسائل، ولذلك فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد رادعه عن هذه السيره.

الجواب:تقدّم أنّ الوارد فى لسان الأدله اللفظيه عنوان التفقّه فى الدين والعارف بأحكام الحلال والحرام، وهو غير محدود بأن يعمل أو يستنبط الشخص جميع الأحكام الشرعيه، ثم إنّ عنوان التفقّه وعنوان الذكروعنوان العارف بالأحكام الوارده فى لسان الأدله اللفظيه مطلق وقابل للانطباق على المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام الشرعيه بالفعل وينطبق أيضا على الواجد لملكه الاستنباط الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده فعلاً، إذن فعنوان الفقيه فى الدين والعالم بالأحكام

والناظر إلى الحلال والحرام أعم ممّن يستنبط جميع الأحكام أو بعضها،

وعلى هذا الأساس فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير رادعه عن سيره العقلاء، ونكتشف من عدم الردع حجّيه سيره العقلاء هذه شرعا فى هذا المورد.

النتيجه:إنّ تقليد صاحب ملكه الاجتهاد جائز، غايه الأمر بالشروط التى سيأتى ذكرها إن شاء اللّه فى بحث شروط الاجتهاد، وفعلاً البحث فى المقام التصورى لهذا الموضوع، وسيأتى البحث عن شروط جواز التقليدومنها ما إذا كان المجتهد غير مطلق ولكن فتاواه لا تخالف فتوى الأعلم،ولكن إذا كان رأيه فى مسأله معينه مخالف لفتوى الأعلم فإنّ مقتضى القاعده والاحتياط والرجوع إلى الأعلم.

دوران الأمر بين التعيين والتخيير:

كان البحث فى جواز تقليد صاحب ملكه الاجتهاد فيما إذا استنبط الحكم الشرعى بالفعل ولو لبعض المسائل المعدوده، وقلنا بجواز الرجوع لصاحب ملكه الاجتهاد مع توفر شروط معينه، ومن هذه الشروط أن لايكون رأيه فى هذه المسأله مخالف لقول الأعلم وإلّا فينبغى الاحتياط فى مورد الاختلاف مع فتوى الأعلم، وطبعا لا توجد لدينا روايه صريحه فى مورد لزوم الرجوع إلى قول الأعلم تعيينا، نعم ورد فى الروايه المعروفه بمقبوله عمر بن حنظله وكذلك الروايه المشهور «روايه أبى خديجه»

يسأل فيها الراوى الإمام عن الروايتين المتعارضتين وما هو التكليف فى هذه الصوره، فيقول الإمام: «خذ بأعدلهم وأفقههما والأوثق حديثا»(۱) .

وقد استدل البعض بهذه الروايه لوجوب الرجوع إلى قول الأعلم بمقتضى هذه الكلمه «أفقههما» ولكنّ هذه الروايه مع كونها من حيث السند مورد مناقشه فهى من حيث الدلاله تتعلق بباب القضاء والحكم بباب القضاء غير الحكم بباب الفتوى، وحتى من باب تنقيح المناط لا يمكن القول بوحده المناط فى مورد باب القضاء وباب الفتوى، لأنّ المناط فى باب القضاء فصل الخصومه ورفع النزاع، أمّا مناط الحكم فى مورد الفتوى فهو والاستنباط الإخبار عن الحكم الإلهى وعندما يتعدد المناط فلا يمكن تسريه الحكم فى باب القضاء إلى باب الفتوى من باب تنقيح المناط، غايه الأمر فى دوران الأمر بين الرجوع لقول العالم مع

وجود قول الأعلم، يتعين الرجوع إلى قول الأعلم بلحاظ دوران الأمر بين أصاله التعيين والتخيير، لأنّ قول الأعلم مطلقا حجّه، أى أنّه إذا كان قول العالم حجّه فى صوره الاختلاف فقول الأعلم حجّه أيضا، وحينئذٍ تكون

الحجّه تخييريه فى هذه الصوره، وعلى فرض أنّ قول العالم وقول الأعلم كلاهما حجّه فيكون قول الأعلم حجّه تخييريه فى مقابل حجّيه قول العالم، وإذا كان قول العالم مع وجود قول الأعلم غير حجّه، فكذلك فى

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

هذه الصوره يكون قول الأعلم حجّه تعينيه.

النتيجه:أنّ قول الأعلم فی مثل هذا المورد حجّه مطلقا وقول العالم مشكوك الحجيّه، وهنا احتمال أنّ قول العالم مع وجود مخالفه الأعلم غيرحجّه ونشك فی حجّيته، ومقتضی القاعده عدم الحجيّه ولزوم الرجوع إلی قول الأعلم بمقتضی أصاله التعيين. إنّما البحث فی تصوير وصياغه أصاله التعيين.

إنّ أصاله التعيين يمكن تصويرها بنحوين:

النحو الأول:أنّ مقتضی الأصل العملی حرمه العمل بالظن، لأنّ الظنّ بالحكم ليس علّه لتنجز الحكم، وإنّما العلّه لتنجز الحكم هو العلم الوجدانی لا الظنّ، والظن ليس علما وجدانيا ولا يقتضی الحجيّه، لأنّ الظن يقترن دائما مع احتمال الخطأ والمخالفه للواقع وما كان مقترناباحتمال خلاف الواقع واحتمال الخطأ لا يقتضی الحجيّه والتنجز، وعلی هذا الأساس فنسبه الظنّ إلی الحجيّه هو اللاقتضاء، فإذا قام دليل علی اعتباره وحجّيته فسيكون الظنّ حجّه بمقتضی الدليل الشرعی والتعبدی،

فإذا لم يكن لدينا دليل شرعی وتعبدی علی حجيّه الظنّ فلا يمكن القول إنّ الظنّ حجّه لأنّ الظنّ عقلًا ليس علّه للحجّيه ولا يقتضی الحجيّه، لأنّ مقتضی الحكم الأولی هو حرمه العمل بالظنّ كما ورد فی الآيه الشريفه:

«قُلْ أَاللّه ُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱) وكذلك بمقتضی الأصل اللفظی: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا...»(۲) . وبمقتضی الأصل العملی والأصل العقلی أيضا فإنّ الظنّ ليس بحجّه، لأنّ الشك فی الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه.

وأمّا مسأله حرمه العمل بالظنّ، فإنّ الظنون الخاصّه التی قام الدليل علی حجيّتها واعتبارها خارجه عن هذا الحكم من قبيل الظنّ الحاصل من خبر العادل والثقه، والظنّ الحاصل من الآيات والروايات، فهذه من جمله الظنون الخارجه عن دائره حرمه العمل بالظنّ، وكذلك الظنّ

ص: ۱۷۱

۱- سوره يونس، الآيه ۵۹.

۲- سوره يونس، الآيه ۳۶.

الحاصل من فتوى المجتهد لأنّ فتوى المجتهد طريق ظنّى وتعبدى للواقع، وحينئذٍ يكون الظنّ الحاصل من قول الأعلم خارج أيضا عن دائره حرمه العمل بالظنّ وذلك بمقتضى أدله حجيّه الفتوى، وأمّا الظنّ الحاصل من قول العالم مع وجود مخالفته لقول الأعلم، فلا نعلم هل أنّه خارج عن دائره حرمه العمل بالظن أو لا؟ ومقتضى القاعده عدم خروج مشكوك الحجيّه فهو ليس بحجّه.

النحو الثانى:هو أنّ اشتغال ذمّه الإنسان وذمّه المكلّف بالتكليف الإلهى يقينى، ومقتضى هذا العلم الإجمالى بالتكليف الإلهى يستلزم فراغ الذمّه اليقينى حيث يجب على المكلّف تفريغ ذمّته بواسطه امتثال التكليف الإلهى، والعمل بقول الأعلم مفرغ لذمّه الإنسان، ولكن الرجوع إلى فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلم فى هذه المسأله يبعث على الشك فى فراغ الذمّه لوجود احتمال أن تكون فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلم غير

حجّه، وعندما لا تكون حجّه فإنّ الرجوع إليه والعمل بفتواه لا يفرغ الذمّه، إذن فمقتضى القاعده فى هذا المورد وفى دوران الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير فإنّ المتعين عقلاً هو حجّيه أصاله التعيين.

ولكن إذا لم تكن فتوى العالم فى مسأله معينه مخالفه لفتوى الأعلم،ففى هذه الصوره لا مانع شرعا وعقلاً من الرجوع لفتوى العالم المساويه والمماثله لفتوى الأعلم، لأنّه إمّا أن تكون فتوى العالم حجّه تخييريه ففى هذا الفرض فإنّ كلا الفتويين متساويين فى المسأله ولا اختلاف بينهما،والمكلّف مخيّر بين الأخذ بقول العالم والأخذ بقول الأعلم، لأنّ اطلاق دليل حجّيه الفتوى لا يشملها فى صوره المماثله أو يقال إنّ العمل بقول العالم من مصاديق الحجّه فى هذه الصوره، لأنّه فى هذ المورد يكون قول الأعلم حجّه عليه، وبما أنّ حجّه الأعلم مساوق لنظر العالم فى هذه المسأله فيجوز له الرجوع إلى العالم، لأنّ من مصاديق الحجّه، وعلى هذاالأساس فإنّ الواجد لملكه الاجتهاد إذا استنبط حكما فى مسأله معينه يجوز الرجوع إليه فى هذه المسأله، غايه الأمر لا ينبغى أن تكون مخالفه لفتوى الأعلم، وإلاّ فإن كانت مخالفه فتوى الأعلم يدور الأمر بين أصاله التعين وأصاله التخيير ومقتضى القاعده أصاله التعيين والرجوع لقول الأعلم. ولكن إذا كان قول العالم مطابقا للإحتياط وقول الأعلم مخالفاللإحتياط فهل يجب الرجوع إلى قول الأعلم فى هذه الصوره، أو إلى قول العالم الموافق للاحتياط؟ هذه المسأله مورد بحث وتأمل.

ص: ۱۷۲

النتیجه:فی هذا المطاف أنّ المجتهد الواجد لملکه الاستنباط یکون قوله واستنباطه حجّه لنفسه وکذلک حجّه للآخرین الذین یقلِّدونه فی هذه المسائل مادامت فتواه غیر مخالفه لفتوی الأعلم.

المجتهد المطلق والمتجزی،المجتهد إمّا مجتهد مطلق بحیث یمکنه استنباط جمیع الأحکام الشرعیه من أدلّتها الشرعیه والعقلیه المعتبره، أو مجتهد متجزی یستنبط بعض الأحکام الشرعیه من الإمارات والأصول المعتبره الشرعیه والعقلیه،هذا الموضوع أیضا یمکن البحث فیه من أربع جهات کما فی تقسیم الاجتهاد من حیث الفعلیه والملکه:

الجهه الأولی:من حیث تصویر إمکان وعدم إمکان الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزی.

الجهه الثانیه:البحث فی حجّیه وعدم حجّیه قول المجتهد بالنسبه له ولمقلِّدیه.

الجهه الثالثه:البحث فی نفوذ ولایته وعدم نفوذها.

الجهه الرابعه:البحث فی نفوذ قضاء المجتهد وعدم نفود قضائه.

أمّا بالنسبه للجهه الأولی فإنّ المرحوم الآخوند ذکر فی الکفایه تعریف المجتهد المطلق والمتجزی، فبالنسبه لتعریف المجتهد المطلق یقول بأنّه هو الشخص القادر علی استنباط الأحکام الشرعیه من الامارات والأصول المعتبره شرعا وعقلاً، بمعنی أنّ المجتهد المطلق هو الشخص

الذی یملک القدره علی استنباط جمیع الأحکام الشرعیه مورد ابتلائه وابتلاء مقلِّدیه من أدله الأدله الأحکام، سواء الأدله الشرعیه أم الأدله العقلیه.

أمّا المجتهد المتجزی فهو الشخص القادر علی استنباط بعض الأحکام الشرعیه من الأدله والامارات والأصول المعتبره الشرعیه والعقلیه، ثم یقول: هل أنّ الاجتهاد المطلق ممکن أو غیر ممکن؟ یقول: إنّ الاجتهادالمطلق ممکن وکذلک واقع فی الخارج، إذن البحث فی الاجتهاد المطلق لیس من حیث وقوعه وعدم وقوعه، لأنّ إمکان وقوع الاجتهاد المطلق أمر مسلّم ومورد قبول(1)
.

إنّما الکلام فی حکم الاجتهاد المطلق من حیث الحجّیه وعدم حجّیه له

۱- کفایه الأصول، ج ۲، ص ۴۶۴.

ولمقلِّده ومن حيث نفوذ ولايته وعدم نفوذها، ومن حيث نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

ولكن فى المقـام يمكن المنـاقشه والقول بـأنّ الاجتهـاد المطلق غيرممكن، لأنّه لا أحـد سوى الإمام المعصوم عليه السـلام عالم بجميع الأحكـام الإلـهيّه فى أبواب الفقه المختلفه من العبـادات والمعاملات والعقود والايقاعـات واسـتنباطها من الأدله الشـرعيه والعقليه، والـدليل على ذلـك كلام المجتهـدين أنفسـهم فى رسالاتهم العمليه وكتبهم الفتوائيه حيث إنّهم فى الكثير من الموارد يتوقفون ويفتون بالاحتيـاط ومعنى ذلـك أنّهم لا يعلمون بحكم هـذه المسـأله وإلاّ فلو كـانوا عالمين بالحكم الشـرعى فلا وجه للتوقف والاحتياط.

الجواب:بالنسبه للاجتهاد المطلق تاره نقول بأنّ المجتهد ينبغى أن يستنبط جميع المسائل التى تتصل بحياه الفرد والمجتمع بالفعل فى جميع الموضوعـات والفروع المترتبه عليهـا، وهـذا العمـل لا يتيسـر سوى للمعصوم عليه السـلام ، لأنّ أولاً، إنّ فروع المسائل وجزئياتها كثيره ومختلفه وغير

قـابله للاسـتقصاء، بـل إنّ بعض الفروع لا موضوع لها فعلاً فلا يمكن اسـتنباط حكمها، والمراد من الاجتهاد المطلق هو أن تكون للشـخص ملكه وقـدره على الاجتهاد المطلق وهـذه القـدره والملكه هبه من اللّه تعالى لهـذا المجتهـد الـذى يقـدر على اسـتنباط الحكم الشرعى عندما يسأل منه مسأله شرعيه ويقدر على استنباطها من الأدله المعتبره الشرعيه والعقليه.

إذن فالمراد من المجتهـد المطلق لا يعنى اسـتنباط جميع الأحكام فعلاً وإلاّ فإنّ ذلك غير ميسور للإنسان العادى إلاّ بعنايه إلهيّه، وبواسـطه المعجزه وبطريقه غير طبيعيه وخـارقه للعـاده، وطبعـا فالإمكـان الـذاتى موجود إلاّ أنّه خارج عن البحث. فالبحث هو أنّ العلم بجميع الأحكـام الفروع والموضوعـات الجزئيه بالفعل لا يتيسـر للمجتهـد عاده، إذن أولاً:أنّ المراد من المجتهـد المطلق هو الشخص القادر على استنباط جميع الأحكام من أدلتها الشرعيه، لا أنّه عالم بالفعل بجميع الأحكام.

ص: ۱۷۴

ثانیا:أن تکون هذه القدره علی استنباط جمیع الأحکام مطلقه وغیرمحدوده للمجتهد المطلق، وما نری من التردد لدی البعض فی بیان الحکم والقول فی المسأله بالاحتیاط بمعنی أنّه غیر عالم بالحکم، وهذا المعنی لا

یتنافی مع الاجتهاد المطلق، لأنّه عندما یقول بالتأمل والاحتیاط فی مسأله معینه یعنی أنّه لا یعلم حکمها الواقعی فی لوح الواقع، أو یفتی بالاحتیاط فی المسأله لأنّ الاماره النقلیه والقاعده العقلیه تقتضی التوقف والاحتیاط.

النتیجه:أنّ الاجتهاد المطلق ممکن بذاته من جهه وممکن من حیث الوقوع من جهه أخری ففی الواقع الخارجی یمکن القول بأنّ المحقق الأول، صاحب الشرائع، والعلاّمه الحلّی، الشهیدین، وصاحب الجواهر،هؤلاء من جمله المجتهدین بشکل مطلق حیث یملکون القدره علی استنباط جمیع الأحکام الإلهیّه من الامارات والأصول الشرعیه والعقلیه،إذن فالاجتهاد المطلق بمعنی القدره علی استنباط جمیع الأحکام الفعلیه من أدلتها الشرعیه والعقلیه ممکن.

الحکم المترتب علی المجتهد المطلق:

الجهه الثانیه:البحث فی حکم المجتهد المطلق، فهل یجوز للمجتهدالمطلق العمل برأیه، أو لا یجوز؟ وطبعا الجواز هنا بالمعنی الأعم ومایقبل الجمع مع الوجوب.

الجواب:إنّ المجتهد المطلق یجب علیه العمل برأیه، لأنّه عندما یکون عالما بالمسأله فإنّ هذا العلم حجّه علیه سواء کان قوله مطابقا لفتوی غیره أو مخالفا، لأنّ قول الغیر إذا کان مماثلاً لفتواه فالرجوع إلی الغیر فی فتواه لا وجه له وإذا کانت فتواه مخالفه لفتوی الغیر فإنّ یحتمل أن یکون فتوی الغیر مخالفه للواقع وخطأ، ففی هذه الصوره لا یعقل رجوع العالم إلی الجاهل والخاطیء، ورجوع العالم إلی الجاهل ممنوع شرعا وعقلاً،أمّا رجوع الغیر إلیه فتاره یکون المجتهد المطلق انفتاحیا ویری باب العلم والعلمی فی زمن الغیبه مفتوحا، وتاره یکون المجتهد المطلق انسدادیاویعتقد بانسداد باب العلم والعلمی بالأحکام فی زمن الغیبه.

الحکومه والکشف:

والمجتهد الانسدادی تاره یقول بالکشف فی مورد حجّیه الظنّ ویعتقدبأنّ هذا الظنّ بالحکم الشرعی کاشف عقلاً عن أنّ الشارع فی ظرف انسداد باب العلم والعلمی یری الحجیّه للظن.

ص: ۱۷۵

تاره یکون المجتهد الانسدادی قائلاً ـ بالحکومه، حیث یقول: لا علاقه لی بقول الشارع بأنّ الظنّ طریق إلی الواقع أو لا، ولکن عقلی یحکم بأنّه فی ظرف الانسداد لا ـ سبیل لنا سوی العمل بالظنّ فی مقام امتثال تکلیف المولی، فالظنّ فی ظرف الانسداد یعمل عمل العلم، فکما أنّ العلم حجّه فی ظرف انفتاح باب العلم فکذلک الظنّ حجّه فی ظرف الانسداد، وکماأنّ العمل بالعلم مجزٍ فالعمل بالظنّ مجزٍ أیضا.

وتاره یری المجتهد الانسدادی بأنّ نتیجه دلیل الانسداد مطلقه فکل ظنّ حاصل فی ظرف الانسداد ومن أی سبب کان ومن أی شخص وفی أی مورد وفی أی مرتبه حصل الظنّ فهو حجّه.

وتاره أخری بأنّ نتیجه دلیل الانسداد مهمله وفی قوّه الجزئیه وظنّ الانسدادی فی الجمله حجّه.

الفقیه الانفتاحی والانسدادی:

إذا کان المجتهد المطلق انفتاحیا ففی هذه الصوره لا إشکال فی رجوع المقلِّد إلیه وتقلیده جائز لأنّ الدلیل الشرعی قام علی جواز رجوع الجاهل إلی عالم.

وإذا کان المجتهد المطلق انسداد ففی جواز الرجوع إلیه وتقلیده تأمل،وفی ذلک یقول المرحوم الآخوند: إنّ تقلید المجتهد الانسدادی فی غایه الإشکال لأنّ الرجوع إلیه لیس من قبیل رجوع الجاهل إلی العالم، بل من قبیل رجوع الجاهل إلی الجاهل(۱) ، لأنّه یعتقد بانسداد باب العلم والعلمی فی الأحکام ویقول: إنّ العقل یحکم بأنّ اللّه تعالی فی هذا العالم وضع أحکاما لعباده وفی ظرف الانسداد یجب العمل وفقا للظن بتلک الأحکام،وأمّا مؤدی ذلک الظنّ هل هو حکم اللّه أو لیس بحکم اللّه فلا أهمیه له.

وظاهر کلام المرحوم الآخوند مطلق، أی أنّه مطلق من حیث شموله للمجتهد الانسدادی المطلق أو المتجزی وسواء کان أعلم أو عالم فتقلیده غیر جائز لأنّه بمثابه رجوع الجاهل إلی الجاهل، والمجتهد الانسدادی لیس عالما بالأحکام حتی یکون تقلیده من باب رجوع الجاهل إلی العالم.

بیان ذلک:أنّ الدلیل القائم علی جواز التقلید إمّا من باب الأدله اللفظیه أو سیره العقلاء أو دلیل الانسداد فجمیع هذه الأدله أعم من الآیات والروایات وسیره العقلاء تقرر أنّ موضوع جواز التقلید هو رجوع الجاهل إلی العالم، وکما یستفاد ذلک من آیه النفر وآیه السؤال حیث تدلّ

۱- کفایه الأصول، ج۲، ص ۴۶۴.

على جواز الرجوع إلى الفقيه بالأحكام.

وهكذا ما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظله فى جواز الرجوع إلى الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهيّه وهذه العناوين لاتصدق على المجتهد الانسدادى لأنّه حسب القاعده جاهل بالأحكام ويرى أنّ باب العلم والعلمى للأحكام مسدود.

وهكذا سيره العقلاء حيث إنّ موضوعها جواز رجوع غير الخبير إلى الخبير، وهذا لا يشمل جواز الرجوع إلى المجتهد لانسدادى لأنّه ليس خبيرا بالأحكام الإلهيّه بل يعمل طبقا لظنّه وبحكم عقله ولو كان خلاف الواقع فهو عقلاً معذور.

النتيجه:إنّ أدله جواز التقليد قاصره عن إثبات حجّيه رأى مثل هذاالمجتهد، ودليل الإنسداد لا يدلّ أيضا على جواز تقليد المجتهدالانسدادى، لأنّ دليل الإنسداد إنّما يكون له وجه فيما إذا كانت مقدمات الانسداد تامه، ومقدمات الإنسداد للمقلِّد الذى يمكنه تقليد المجتهدالانفتاحى غير تامه.

ومن هنا نستظهر أنّ أدله جواز التقليد أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء، قاصره عن إثبات حجّيه رأى المجتهد الانسدادى، لأنّ العناوين المأخوذه فى لسان هذه الأدله لا تصدق على جواز تقليد المجتهد الانسدادى،إلّا أن يكون هناك دليل آخر يدلّ على جواز تقليده،وهذا الدليل إمّا أن يكون دليل الانسداد أو الاجماع، أمّا دليل الانسدادفهو تام بالنسبه للمجتهد الانسدادى نفسه فى صوره أن تكون مقدمات الانسداد تامه، و لكنّ هذا المقدمات غير تامه للمقلِّد، لوجود المجتهدالانفتاحى وإمكان تقليده، فحينئذٍ لا يكون باب العلم بالأحكام والطرق الفصل الخامس:

للواقع مسدودا أمام المقلِّد.

أمّا الإجماع فواضح حيث لا يوجد إجماع فى مورد جواز تقليدالمجتهد الانسدادى، لأنّ مسأله الانسداد تعتبر من المسائل المستحدثه

التی ورد البحث فیها فی القرن الأـخیر، ولم تکن فی العصور القدیمه ولم یکن هناک اتفاق بین العلماء والاصحاب فی هذه المسأله بحیث نقول بوجود إجماع واتفاق لدی العلماء یدلّ علی جواز تقلید المجتهد الانسدادی.

أمّـا إذا کان هناک دلیل آخر للمقلِّد بحیث یمکن أن تکون مقدمات الانسداد تامه فی حقّه فبحسب دلیل الانسداد یجوز له تقلید المجتهدالانسدادی.

مقدمات الانسداد:

إنّ مقدمات الانسداد مؤلفه من خمس مقدمات:

المقدّمه الأولی:أنّ کل مکلّف له علم إجمالی بصدور أحکام شرعیه للناس فی هذا العالم وأنّ الإنسان لیس کالحیوانات والبهائم یعیش بدون تکلیف وحکم شرعی من قِبل اللّه تعالی، لأنّ الإنسان یملک جوهره العقل، والعقل یری نفسه مسؤولاً أمام مولاه الحقیقی وملزما باطاعه قوانینه ودستوراته، ولذلک نری أنّ الإمام علی علیه السلام یقول فی نهج البلاغه فی باب فلسفه بعثه الأنبیاء : «إنّ اللّه تعالی بعث الأنبیاء للبشر لیثیروا فیهم دفائن العقول»(۱) الإنسان یتحرک بنور العقل إلی أن یصل إلی مرحله سامیه فی مسیره التکامل المعنوی.

وببیان آخر:ورد أیضا عن الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام قال: «رحم اللّه امرء علم من أین وفی أین وإلی أین»(۲) ، وعلی سبیل المثال إذا جاء شخص وأخبرک بأنّ فی خزانتک کنزٌ فلابدّ أنّک ستفرح کثیرا، وهکذا الحال فی فلسفه بعث الأنبیاء حیث یذکر الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام أنّ الأنبیاء بعثوالهدایه الناس واظهار الکنوز الإلهیّه الخفیه فی ذاتهم، فالعقل البشری یسیر فی طریق التکامل والقرب من اللّه تعالی ونیل السعاده البشریه ولکنّ البشریه لم تدرک هذا المعنی.

علی أیّه حال إنّ العقل یری نفسه مسؤولاًـ أمام المولی الحقیقی سبحانه وتعالی، وبتعبیر آخر أنّ العقل یخلق هذه المسؤولیه للإنسان وأنّه یجب

۱- نهج البلاغه، الخطبه ۱.

۲- الاسفار، ج۷.

علیه اطاعه تکالیف المولی، إذن فطبقا لهذه المقدمه فإنّ کل إنسان بمقتضـی فهمه الفطری والعقلی یعتقد بوجود أحکام شـرعیه إلهیّه وأنّ الإنسان مسؤول بامتثال هذه الأحکام الشـرعیه والتکالیف واطاعتها وأنّ مخالفتها تعتبر ظلما بحق المولی، الظلم مستحق للعقاب شرعا وعقلاً.

المقـدّمه الثانیه:إنّ الأحکام الإلهیّه لیست لغوا ولا فائـده فیها، فعنـدما یضع اللّه تعالی التکالیف والدساتیر للبشـر إذن، فیجب علی المکلّف امتثال هذه التکالیف والأحکام الإلهیّه.

المقـدّمه الثالثه:أنّ باب العلم والعلمی لهـذه الأحکام مسدود لمن یقول بالانسداد، أما انسداد باب العلم فلأنّ الإمام المعصوم غیر حاضـر ونحن نعیش عصـر الغیبه الکـبری وعصـر الظلمـات الممتـده والطویله ولیس لناسبیـل للتوصـل إلی المعصوم لنسـتقی منه الأحکام الشـرعیه الواقعیه، وأمّاانسداد باب العلمی والاماره من باب الظنّ الخاص مثل حجیّه خبر الواحدوحجیّه الإجماع والشهره وحجیّه ظواهر الآیات والروایات، فإنّ هذاالطریق غیر تام لمن یقول بالانسداد، وأدله حجیّه خبر الواحد کفهوم آیه

النبأ أو سیره العقلاء أو الآیات والروایات فإنّ دلالتها علی إثبات حجیّه خبیر الواحد غیر تامه، فعلیه فإنّ باب العلمی أیضا مسدود إلی الواقع.

المقـدّمه الرابعه:إنّ العمل بالاحتیاط إمّا أن یکون حرجیا أو مخلاً بنظام المعاش والمعاد، فمن یعمل بالاحتیاط فی أنّ هذا الطعام الموجود فی السوق أو هـذا اللحم الموجود لـدی القصاب هل هو مـذبوح بالطریقه الشـرعیه أم لا؟ فإذا أراد العمل بالاحتیاط فلا ینبغی له أن یشتری هـذااللحم، أو بالنسـبه إلی اللبـاس فی السوق حیث یحتمـل أنّ هـذا القمـاش من جمله الأـموال المسـروقه أو الغصبیه أو لم یؤد صاحبه خمسه، فالتصـرف فی هذا اللباس وشراءه لا یجوز حینئذٍ، فلو أراد العمل بالاحتیاط فیجب علیه اجتناب هـذا اللبـاس والقمـاش، وهکـذا بالنسـبه لسـائر الموارد کـالخبزواللبن وغیرها فإنّ المکلّف یحتمل مثلاً أنّ هـذا اللبن نجس، فإذا أرادالعمل بالاحتیاط فیجب علیه اجتنابه وهذا الاحتیاط والاجتناب إمّا أن یکون حرجیا علیه أو مخلاً بالحیاه، ونعلم أنّ الشارع قد رفع العسـروالحرج عن عبـاده ولاـ یریـد لهم اخلالـ النظـام فی المجتمع بـأن یعیش الناس فی حاله الإربـاک والخلل فی معاشـهم ومعادهم، فمثل هذا العمل

منهی من الشارع.

وأمّا العمل بأصاله البراءه فإنّ يستلزم الخروج من الدين، فإذا شككت بأنّ هذا الماء نجس أم لا، فمقتضى أصاله الطهاره أنّه طاهر وليس بنجس،وإذا شككت بأنّ هذا العمل واجب أو غير واجب، فهناك شك فى التكليف والأصل عدم الوجوب وهكذا فى جميع الموارد الأخرى، فإذا أرادنا

العمل بأصاله البراءه فى جميع هذه الموارد فيستلزم الحروج من الدين.

إذن فالمقدّمه الرابعه تقرر أنّ العمل بالاحتياط غير ممكن لانّه إمّا أن يكون حرجيا أو مخلاًّ بالمعاش والمعاد، ولا يجوز العمل بأصاله البراءه اطلاقا لأنّه يستلزم الخروج من الدين.

المقدّمه الخامسه:إذا عمل المكلّف فى هذه الموارد بالشك والوهم بالحكم الشرعى، أى أنّه عمل بالحكم المشكوك أو المتوهم لا المظنون فإنّه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

وعندما تتمّ هذه المقدمات الخمسه للإنسداد على المكلّف فحينئذٍيتعين عليه عقلاً العمل بالظنّ الانسدادى فى مورد الأحكام، فإذا حصل لديه ظنّ من خبر الواحد أو ظن مطلق من ظاهر الكتاب أو من الإجماع المنقول أو من الشهره أو من غيرها من الأسباب الأخرى فإنّ العقل يحكم هنا وبسبب انسداد جميع الأبواب الشرعيه للتوصل إلى الحكم الشرعى فلا سبيل أمامك سوى العمل بظنّك.

وطبعا يمكن القول أنّ مقدمات الانسداد ربّما تكون تامه للمجتهدنفسه، ولكنّ مقدمات الانسداد للمقلِّد غير تامه وذلك مع وجود المجتهدالانفتاحى، وعندما يكون هناك مجتهدٌ انفتاحى فإنّ باب العلمى غيرمسدود على المقلِّد لأمكان تقليد المجتهد الانفتاحى، ودليل الانسداد لايدلّ حينئذٍ على جواز تقليد الانسدادى.

أضف إلى ذلك أنّ المقلِّد حتى لو كان الاحتياط حرجيا بالنسبه له فإنّ الاحتياط ممكن ولا يصل إلى مرتبه الاخلال بنظام المعاش والمعاد، وإلاّ فلو وصل الاحتياط إلى درجه الاخلال فإنّ مثل هذا الاحتياط منهى عنه شرعا، ولكن فى ذات الوقت ومع وجود الحرج فى الاحتياط إلاّ أنّه لاتصل النوبه إلى تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه ذكرنا فى المقدمه الرابعه بأنّ أحد مقدمات الانسداد هو أن لا يكون العمل بالاحتياط ممكنا

للمقلِّد، وهذا یعنی أنّه إذا کان العمل بالاحتیاط ممکنا فلا تصل النوبه إلی القول بجواز تقلید المجتهد الانسدادی.

النتیجه:إنّ أدله جواز التقلید بأجمعها من الآیات والروایات وسیره العقلاء وکذلک الأدله الخارجیه الأخری من الإجماع ونفس دلیل الانسداد، قاصره عن إثبات جواز تقلید المجتهد الانسدادی ولا یمکن القول علی أساس هذه الأدله بجواز تقلید المجتهد الانسدادی کما یستفادذلک من کلام الآخوند الخراسانی رحمه الله .

إلاّ أنّ الالتزام العملی بکلام الآخوند فی مقام الفتوی مشکل جدّا ولایمکن القول بأنّ هذه الأدله لا تشمل جواز تقلید المجتهد الانسدادی،مثلاً المیرزا القمی بمکانته العلمیه العظیمه من القائلین بالانسداد، فهل یمکن القول إنّ المیرزا القمی مع تبحره الواسع فی علم الأصول والفقه والعلوم الأخری أنّه جاهل وأنّ أدله جواز التقلید لا تشمل تقلیده ولایجوز رجوع العوام إلیه وأنّ تقلیده من قبیل رجوع الجاهل إلی الجاهل، وأنّ المجتهد الانفتاحی الذی یستنبط مسائل معدوده هو عالم وبالتالی یجوز تقلید العوام له وأنّ أدله جواز التقلید تشمله لأنّ تقلیده یکون من باب رجوع الجاهل إلی العالم. فمثل هذا الکلام لا یمکن

الالتزام به، ومن هنا فإنّ المرحوم الکمبانی یقول بجواز تقلید المجتهدالانسدادی.

نظریه المرحوم الکمبانی رحمه الله :

ویذکر المرحوم الکمبانی فی هذا المجال کلام علی خلاف کلام الآخوند رحمه الله ، یقول: إنّ المجتهد الانسدادی عالم بالأحکام ویجوز تقلیده.

ودلیله علی هذا المدعی أنّ العلم أعم من المعرفه بالحکم الواقعی وقیام الحجّه علیه، کما ورد فی لسان الروایات والنصوص، من أنّ المعرفه بالأحکام ترتبط بظاهر النصوص والروایات لا بفهم الواقع، یقول الإمام علیه السلام : «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا»، إذن لیس هناک

بحسب المتعارف إلاّ الاستفاده من ظاهر الکتاب وظاهر کلامهم علیهم السلام مع وضوح أنّ حجّیه الظاهر ببناء العرف لیس بمعنی جعل الحکم المماثل حتی یتحقق هناک العلم الحقیقی بالحکم الفعلی(۱) .

وهذا یعنی أنّکم إذا عرفتم بمعانی النصوص الوارده فإنّکم أفقه الناس وأعلم الناس وظاهر هذا الکلام یدلّ عل المعذریه والمنجزیه فی مقام احتجاج المولی والعبد لا أنّه یدلّ علی کشف الواقع، فالشخص الذی یعلم بالحکم الإلهی من ظاهر الکتاب والسنّه فإنّ کان مطابقا للواقع فهو منجزفی حقّه وإن کان مخالفا للواقع فهو معذر.

۱- نهایه الدرایه، ج۳، ص ۱۹۲.

النتیجه:إنّ الروایات الشریفه تدلّ علی کفایه فهم ظاهر الکلام فی مقام الاحتجاج بین الموالی والعبید، ومعناه أنّ الإنسان إذا استفاد حکما من ظاهر کلام المولی وکان هذا الحکم خلاف الواقع فإنّه بإمکانه فی مقام الاحتجاج مع المولی أن یستدل بفهمه لظاهر کلام المولی فإن کان مخالف اللواقع فهو معذر له لأنّه عمل بظاهر کلام المولی، وهذا العمل یعتبر عملاًبالحجّه من المولی، وظاهر الروایات لا یدلّ علی کشف الواقع حتی یقال إنّ هذه الروایات إنّما تکون حجّه لأنّها کاشفه عن الواقع. لأنّ الدلیل علی حجّیه الروایات وحجیّه الظاهر هو سیره العقلاء، وسیره العقلاء فی موردالأخبار والروایات لا تکون من باب جعل الحکم المماثل للواقع حتی یقال إنّ سیره العقلاء تری حجیّه ظاهر کلام المولی من باب جعل الحکم المماثل للواقع وأنّ المکلّف حینئذٍ سیکون عالما بالواقع، کلاّ فإنّ سیره العقلاء تری بأنّ ظاهر کلام المولی حجّه من باب الاحتجاج والعذر عندالمولی والشخص الذی لا یمتثل ظاهر کلام المولی فإنّه عقلاً یستحق المؤاخذه والعقوبه کما أنّ المقرّ یحاکم بظاهر إقراره، وکذلک فإنّ أدله جواز التقلید فآیه السوءال لا تدلُّ علی أنّه یجب علیکم سوءال أهل الذکرلکی تعلموا بالواقع، فالآیه الشریفه تدلُّ علی وجوب السوءال فیما لاتعلمون لتحصلوا علی العلم بالجواب من أهل الذکر.

علی أیّه الحال فالمستفاد من سیره العقلاء والآیات والروایات – علی حدّ تعبیر المرحوم الکمبانی – أنّ الشخص الذی یستوحی الحکم الشرعی من هذه الأدله فهو عالم بالحجّه الإلهیّه، والعالم بالحجّه الإلهیّه یملک الحجّه فی ذلک الحکم وعالم بالحکم وفقیه، وعندما یکون عالما بالحجّه وعالما بالحکم فیجوز تقلیده، والمجتهد الانسدادی عالم بالحجّه وعالم بظاهر الآیات والروایات ولذلک یجوز تقلیده.

نقد ومناقشه

أوّلاً :الإشکال الوارد علی هذا الکلام أنّ سیره العقلاء لا تدلُّ علی جعل الحکم المماثل فی مورد ظاهر الکلام والعمل بخبر الثقه وبالتالی لا تفضی

ص: ۱۸۲

إلى العلم بالأحكـام، أمّـا قوله بأن سـيره العقلاء، بالنسـبه للفهم ظاهر الكلام وبالنسـبه لـدلاله خبر الثقه، تـدلّ على جعل المنجزيه والمعذريه ولا تدلُّ على الكاشفيه والطريقيه على الواقع، فغير صحيح، بل إنّ العقلاء فى مورد

الظواهر وخبر الثقه يعتبرون الكاشـفيه والطريقيه للواقع، فظـاهر كلاـم الإمـام عنـدما يقول : تجب صـلاه الجمعه فى زمـان الغيبه، كاشف عن الواقع وطريق للكشف عن الحكم الواقعى، وعندما تقوم سيره العقلاء فى موردظاهر كلام المولى وفى خبر الثقه على جعل الكاشفيه والطريقيه للواقع فحينئذٍ يمكن القول بصحّه الاحتجاج والمؤاخذه.

ثانيـاً :بالنسبه للعمـل بظـاهر كلاـم المولى والعمـل بأخبار الثقه فإنّ ارتكازالعقلاء لا يقوم على أساس التعبـد المحضّ، ففى هـذه الموارد يكون ارتكازالعقلاء نابعاً من الفطره العقلائيه كما فى مورد قبح العقاب بلا بيان وأن

صحّه العقاب يتوقف على صـحّه وجود البيان ووجود الحجّه والبيان من المولى للعبد قبل المؤاخذه والاحتجاج، ثمّ إنّ العبد إذا خالف ذلك البيان فتكون مؤاخذته صحيحه كما تشير إلى ذلك الآيه الشريفه : «وَمَا كُنَّامُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) والشاهد على أنّ ظواهر كلاـم المولى تـدلُّ على الكاشـفيه والطريقيه للواقع مـا ورد فى الروايات حيث يسأل الراوى الإمام : هل يونس بن عبدالرحمن ثقه حتّى آخذ منه معالم دينى ؟

فيجيب الإمام : ثقه، فخـذ منه معالم دينك. ومعنى الأخـذ هنا يـدلُّ على أنّ الكلام كاشف عن الواقع، لا أنّ معنى هذا الكلام أنّ وجوب أخـذ معالم الـدين من يونس بن عبـدالرحمن الثقه يعنى صـحّه الاحتجاج والمؤاخـذه فقط، وكـذلك بالنسبه للروايات الـدالّه على جواز التقليـد مثـل مقبوله عمر بن حنظله، بـالرغم من أن هـذه الروايه وارده فى مورد القضـاء كما سـيأتى البحث عن ذلك فى محله وأنّ التمسك بجواز التقليد بهذه الروايه مشكل،فإنّ هذه الروايه تقول : «عن عمر بن حنظله عن أبى عبداللّه عليه السلام ...

قال :

«ينظران من كـان منكم ممّن قـد روى حـديثنا ونظر فى حلالنـا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنى قـد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخف بحكم اللّه وعلينا ردٌّ...»(۲) .

وكـذلك يسأل الراوى الإمـام عليه السـلام عن الحكمين المتعارضـيين فى واقعه واحـده ويقول: فما تكليفنا ؟ يقول الإمام : «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالناوحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً»(۳) ، فهذا الكلام من الإمام يدلُّ على أنّ

۱- سوره بنى إسرائيل : الآيه ۱۵.

۲- وسائل الشيعه : ج ۱۸ باب ۱۱ حديث ۱ أبواب صفات القاضى.

۳- المصدر السابق، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

الکلام الناظر للحلال والحرام وللحکم الشرعی طریق إلی الواقع وطریق للکشف عن الحکم الإلهی لا ـ أنّ مفاده أن رجوع المکلّف إلیه من أجل صحّه الاحتجاج وبالتالی عدم المؤاخذه.

مضافاً إلی أنّ کلام المرحوم الکمبانی مخالف لظاهر آیه السؤال، فالآیه تقول : (فَسْءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۱) حیث توجد ثلاثه عناصر فی

هذه الآیه : السائل، المسؤول عنه، المسؤول. فالسائل هو الراوی، أی الشخص الجاهل بالأحکام، والمسؤول عنه الحکم، سواءاً کان الحکم حکماً شرعیاً أو موضوعاً خارجیاً وواقعه معیّنه.

وأمّا المسؤول فهو الإمام، أو علی حدّ تعبیر البعض ومن خلال التأویل وتنقیح المناط أن الآیه الشریفه تشمل العالم غیر المعصوم أیضاً وتقول أنّ المسؤول هو العالم، إذن فالسائل هو الراوی والمسؤول عنه هو الحکم والواقعه، والمسؤول هو العالم، والآیه المبارکه تدلُّ بظاهرها علی أنکم یجب علیکم أن تسألوا عن الاُمور التی لا تعلمون بها من العالم لکی تحصلوا علی العلم بالمسؤول عنه، فالآیه لا تدلّ علی لزوم السؤال لمجرّدعدم المؤاخذه وصحه الاحتجاج دون الکشف والعلم بالواقع.

وکذلک فإنّ سیاق الآیه الشریفه وارد فی مسأله نبوه نبی الإسلام صلی الله علیه و آله حیث تقرر أنّه یجب علی عوام الیهود وعوام أهل الکتاب إذا لم یتعرفواعلی رساله نبی الإسلام صلی الله علیه و آله أن یسألوا من علماوءهم عن ذلک،وطبعاً فإنّ هذا الکلام محل تأمل وعلیکم بالرجوع إلی المجلد الثانی من مقدّمه التفسیر التحلیلی للقرآن الکریم حیث ذکرنا هناک بالنسبه للآیه الشریفه إنّ مصداق أهل الذکر منحصر بالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّ معنی الذکر لایعنی العلم، سواء فی اللغه أو فی الاصطلاح والاستدلال، فمعنی العلم یختلف عن معنی الذکر، والآیه الکریمه لم تقل : فسألوا أهل العلم، حتّی یمکن الاستدلال فی هذه الآیه الشریفه لإثبات حجیّه قول الفقیه الذی هومصداق أهل العلم. بل قالت: «فَسْ-ءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»ومصداق

۱- سوره النحل : الآیه ۴۳.

أهل الذكر فی الآیه الشریفه منحصر بالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، ولا تنطبق علی غیر المعصوم. المهم أنّ البعض ذهب فی تفسیره لهذه الآیه المبارکه بأنّ المقصود منها أهل الکتاب ووجوب السوءال من علمائهم عن نبی الإسلام صلی الله علیه و آله کما ورد ذکره فی التوراه والانجیل، فعلی فرض أنّ شأن نزول الآیه الشریفه هو ما یتصل بالنبوه والسوءال من علماء الیهود الذین یجدون علامات النبی فی التوراه والانجیل، وبالتالی نبیّن منهم علائم النبوه، فعلی هذا الأساس فإنّ الآیه المبارکه لا تدلُّ لا بحسب الظاهر ولا بحسب السیاق علی جعل المعذریه وصحّه الاحتجاج، إذن فالسوءال فی الآیه الشریفه: «فَسْ‍َٔلُوٓاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»یعتبر مقدّمه للعلم بالحکم الإلهی لا أن الآیه الشریفه تدلُّ علی أنّ السوءال من أجل جعل المنجزیه والمعذریه بالواقع، وهکذا نری أنّ کلام المرحوم الکمبانی یواجه هذا النقدوالمناقشه فی المقام.

إلی هنا رأینا أن کلام المرحوم الآخوند صاحب الکفایه باقٍ علی قوته وأن تقلید المجتهد الانسدادی غیر جائز.

وکذلک ما ورد فی الروایه الصحیحه الوارده فی أُصول الکافی عن أبی جعفر الإمام محمّد الباقر علیه السلام حیث یقول للراوی: «أنّ علیکم التوقف فیما لاتعلمون به والرجوع إلینا لتعلموا بالحکم الإلهی وتعرفوا الحقّ».

المهم أنّ المجتهد یجب علیه استفراغ الوسع فی فهم واستنباط الحکم الشرعی من أدلته ویحکم بمقتضی الدلیل والحجّه، وحینئذٍ إذا کنّا نستندفی أدله جواز التقلید إلی سیره العقلاء، فإنّ مقتضی هذه السیره فی مورد

الأحکام هو تحصیل الحجّه، من قبیل موارد وظائف المولی والعبید حیث یقول المولی للعبد: إننی أقمت علیک الحجّه وبیّنت لک الحکم فلماذا عصیت الأمر ؟ والعبد بدوره یحتجّ عند المولی بأنه عمل بالحجّه الواصله من المولی فلو کانت مخالفه للواقع فهو معذور لأنّ المولی لم یبیّن الواقع وما نحن فیه من هذا القبیل، فبالنسبه للتقلید فإنّ سیره العقلاء تقرر الأخذبالحجّه ممّن یکون أدری وأقوی علی إقامه الحجّه.

النتیجه:أنّ وظیفه المجتهد، العمل والحکم بمقتضی الدلیل والحجّه، ووظیفه المقلِّد الأخذ بالحجّه من الأقوی والأعلم، سواءاً کان هذا الأقوی

والأعلم انفتاحياً أو انسدادياً، وأمّا في صوره عدم كون المجتهد أعلماً في حال اختلاف المجتهدين ووتساويهم في الحكم والعلم فهنا مورد التخييربالإجماع، وان لم يكن هناك إجماع على هذه المسأله فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط وان يعمل المقلِّد بالاحتياط في هذا المورد.

وأمّا بالنسبه للأدله اللفظيه على جواز التقليد كآيه النفر وآيه السوءال والروايات الوارده في هذا الشأن فإنّ موضوع جواز التقليد من الأدله اللفظيه هو العارف والفقيه بالأحكام والفقيه بمعالم الدين، فهذه العناوين،أي عنوان العالم بالأحكام والفقيه بمعالم الدين لا تنطبق على المجتهدالانسدادي، كما ذكر ذلك المرحوم الآخوند في كلامه وذكر ذلك أيضاً في مصباح الاُصول.

وإشكال الكمباني رحمه الله على الآخوند رحمه الله هو قوله: إنّ اطلاق العالم والفقيه على الشخص الواجد للملكه منجزٌ ومعذر في مورد الأحكام وينطبق عليه. يردُّ عليه : هناك فرق بين العالم بالحجّه على الحكم الشرعي وبين العارف والعالم بنفس الحكم الشرعي، والمجتهد الانسدادي عالم بالحجّه على الحكم لا ـ أنّه عالم بالحكم، لأنّ المجتهد الانسدادي يرى بأن باب العلم والعلمي في الأحكام مسدود، وحينئذٍ لا يمكن اطلاق كلمه العارف والعالم بالحكم على العالم بالحجّه على الحكم، وعلى هذا الأساس إذاقلنا بأنّ الظنّ الانسدادي حجّه من باب الحكومه كما هو معنى حجيّه الظنّ من باب الحكومه فالعالم الانسدادي وطبقا لقوله تعالى: «لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوآاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(1)يكون عالم بالجحه على أحكام الدين ولكن هذا المتفقه والمنذر ليس فقيهاً في الدين نفسه،ولا يصدق على المجتهد الانسدادي عنوان العارف بالدين وبأحكام الدين، غايه الأمر أنّه معذور عقلاً على أساس تماميه مقدمات الانسداد،إمّا طبقاً لحكومه العقل أو طبقاً لمبنى الكشف.

إذن فبمقتضى الأدله اللفظيه للتقليد فإنّ تقليد المجتهد الانسدادي مشكل، وغايه ما يمكن قوله في هذا المجال أنّ الأدله اللفظيه كآيه النفر،لا مفهوم لها حيث تقرر الآيه وجوب قبول قول الفقيه، ولكن هذا لا يدلّ على المفهوم وهو نفي جواز التقليد من غير العالم بالحكم، فمثل هذا

المفهوم لا يمكن استنباطه من آيه النفر حتّى يقال بأن هذه الآيه تدلُّ بمفهومها على الردع عن سيره العقلاء في مورد التقليد.

۱- سوره التوبه : الآيه ۱۲۲.

النتیجه : أوّلاً :بمقتضی السیره العقلائیه یجوز تقلید المجتهد الانسدادی،لأنّ مقتضی سیره العقلاء لزوم العمل بالحجّه الإلهیّه، وأنّ الحجّه منجزه ومعذره عند المولی سواءً کانت مطابقه للواقع أم غیر مطابقه، ومن هذه

الجهه فإنّ الأدله اللفظیه لجواز التقلید لا مفهوم لها فی عدم جواز تقلیدغیر الفقیه الانفتاحی فالأدله اللفظیه مطلقه، وعلی هذا الأساس یجوزتقلید المجتهد الانسدادی وفقاً للقاعده وذلک بحکم سیره العقلاء، غایه الأمر مع حفظ الخصوصیات والشروط المذکوره فی جواز تقلید المجتهدالانسدادی ومن هذه الشروط أن لا تکون فتوی المجتهد الانسدادی مخالفه لفتوی الأعلم هذا أوّلاً.

ثانیاً :إنّ المرحوم الآخوند صاحب الکفایه واتباعه ینکرون جواز تقلیدالمجتهد الانسدادی ولا یرون نفوذ قضائه أیضاً إلّا فی حدود العمل بمقتضی الأدله القطعیه للأحکام کالخبر المتواتر أو خبر الواحد القطعی السند المعصوم، أی قطعی الصدور عن المعصوم وکذلک إذا کان قضاوءه مطابقاً للاجماعات القطعیه وفی هذه الصوره یکون قضاوءه نافذاً، ولاشک أنّ مسأله القضاء هی من جهه أشد اشکالیه من مسأله صدور الفتوی وجواز التقلید، لأنّه - کما سیأتی لاحقاً إن شاء اللّه - یجوز تقلید المجتهدالمتجزی ولکن قضاء المجتهد المتجزی غیر نافذ، لأنّه بمقتضی روایه مقبوله عمر بن حنظله الوارده فی باب نفوذ القضاء أنّ الإمام قال : «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا فأنی جعلته علیکم حاکماً»(۱) فکلمه «أحکامنا» جمع مضاف والجمع المضاف یفید العموم، وعلیه فإنّ القاضی

یحتاج إلی معرفه جمیع الأحکام أو علی الأقل معرفه الأحکام المعتد بهافعلاً فی مورد القضاء، ومعرفه جمیع الأحکام فعلاً فی باب القضاء لایصدق علی المجتهد المتجزی، لأنّ المتجزی یعلم ببعض الأحکام لاجمیعها، ولذلک لا یصدق علیه عنوان : «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالناوحرامنا». ولذلک لا تکون قضاوته معتبره ومشروعه ولا تکون نافذه، وفی ذات الوقت فإنّ قضاء المتجزی غیر نافذ بحکم الاعتبار الشرعی أیضاً،

ولکن المرحوم الآخوند فی مورد قضاء المتجزی یقول : إذا کان قضاوءه بمقتضی الأدله القطعیه من الخبر المتواتر والخبر القطعی السند والصدورعن المعصوم والاجماعات القطعیه فمثل هذا القضاء للمتجزی نافذ.

وعلی أساس نظر الآخوند فیما إذا حصل لدیه فی مورد القضاء علم بالحکم من أدله الکتاب والسنّه والاجماعات فکیف یکون هذا الحکم والقضاء مقبولاً وکافیاً من المتجزی ولا یکون کافیاً من المجتهد

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

الانسـدادی بالنسبه لجواز الفتوی وجواز التقلیـد؟ لأـنّ المجتهـد الانسـدادی لاـ یعمـل بالظنّ فی مورد وجود الـدلیل القطعی فی الأحکـام الإلـهیّه کـالخبر المتواتر والاجمـاع القطعی فی المسـأله والخبر القطعی الصـدور عن الإمـام،فمع وجود الأدله القطعیه لا یتحرک المجتهـد الانسـدادی للعمـل بـالظنّ،وإنّمـا یعمـل بـالظنّ فیما إذا عجز عن تحصـیل الأدله القطعیه، وعلیه فی مورد جواز التقلیـد یکون الرجوع إلی المجتهد الانسدادی وتقلیده کافیاًبطریق أولی، لأنّ ذلک یتفق من جهه مع سـیره العقلاء التی تعتبر من الأـدله القویه علی جواز التقلیـد، والرجوع إلی الحجّه التی یحکم بها المجتهدالانسـدادی فی صوره عـدم مخالفته لقول المجتهد الانفتـاحی الأـعلم، یکون حجّه، ومن جهه اُخری أن ظـاهر الأـدله اللفظیه سـاکته فی المقـام ولا مفهوم لها علی عـدم جواز تقلید المجتهد الانسدادی.

التفصیل:

حاصل المطلب فی مورد جواز تقلیـد المجتهـد الانسدادی لزوم القول بالتفصـیل، بمعنی أنّه إذا کان الدلیل علی جواز التقلید هو الأـدله اللفظیه فلاـیجوز تقلیـد الانسـدادی، لأنّه یری انسـداد باب العلم والعلمی، ولا یصـدق علیه حینئـذٍ عنوان العارف بأحکامنا وعنـوان الفقیـه الـوارد فی لسـان الأـدله،فالأـدله اللفظیه لاـ تـدلّ علی جـواز التقلیـد إذا کـان موضـوع جـواز التقلیـد هـوالمجتهد الانسـدادی لأنّه لا یعتبر فقیهاً فی أحکام الـدین وعارفاً فی الشـریعه، ولکن فی نفس الوقت قلنا أنّ الأدله اللفظیه لا مفهوم لها فی عدم جواز تقلید غیر الانفتاحی، بل هی مطلقه.

وأمّـا إذا کان دلیل جواز التقلیـد، سـیره العقلاء، فتقلیـد الانسـدادی جائز،لأنّ سـیره العقلاء فی مورد المکلّف وفی مورد وظائف المولی والعبـدتکتفی بالعمل بالحجّه الصادره من المولی، وموضوع السـیره فی المقام حجّه المولی فقط، وعلی هـذا الأساس فإنّ المجتهد الانسدادی یعتبرعارفاً بحجّه المولی من جهه، ومن جهه اُخری فإنّ رجوع المقلِّد للمجتهدالانسدادی یعتبر رجوعاً للحجّه من المولی، أعمّ من أن تکون هذه الحجّه صادره من کلام المجتهد الانفتاحی أو من المجتهد الانسدادی.

النتیجه، القول بالتفصیل فیما یتصل بتقلید المجتهد الانسدادی، فإذا کان

الدليل على جواز التقليد هو الأدله اللفظيه، فتقليد المجتهد الانسدادى مشكل، وإذا كان الدليل على جواز التقليد سيره العقلاء، فلا اشكال حينئذٍفى تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّ سيره العقلاء فى مورد الأحكام الإلهيّه أنّ وظائف العبد تجاهه هى العمل بالحجّه عند المولى، والمجتهدالانسدادى يملك الحجّه أيضاً فى مورد الأحكام الشرعيه، فى الحجّه العقليه والحجّه الظنيه بالأحكام، ولذلك يجوز الرجوع إلى المجتهدالانسدادى وتقليده بمقتضى سيره العقلاء.

وهنا تأمل ذكره آيه اللّه الخوئى رحمه الله (١) فى مورد تقليد المجتهدالانفتاحى،فعلى مسلك التحقيق فإنّ الروايات والأخبار وكذلك ظواهر الكتاب تدلُّ كلّها على أنّ بيان الحكم الشرعى جعل الحجيّه مطلقه، أى فى مورديكون الحكم الذى يستنبطه المجتهد من ظاهر الكتاب وظاهر الروايات حجّه، فهذه الحجّه عباره عن المنجزيه والمعذريه للامارات والطرق الشرعيه، وعندما يكون الأمر كذلك فبالنسبه للأمارات والطرق الشرعيه المجعوله فإنّ المنجزيه والمعذريه تكون لمن وجد خبر ثقه أو فهم الحكم من ظاهر الكتاب فإنّه واجد للحجّه وبالتالى لديه منجزيه ومعذريه لا أنّه واجد للعلم بالأحكام.

وعلى ضوء ذلك لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى فكيف الحال بتقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه بالنسبه لظاهر الكتاب وبالنسبه لخبر الثقه فإنّ المجعول الشرعى هو المعذريه والمنجزيه، والمجتهد الانفتاحى عالم بالحجّه الشرعيه المنجزه والمعذره شرعاً لا أنّه عالم بالحكم الشرعى.

ولكن قيل ذلك وقد طرح الآخوند رحمه الله هذا الإشكال والتوهم وأجاب عنه(٢)بقوله : نعم إنّ المجعول على لسان الكتاب والسنّه ولسان الامارات هو الحجيّه، ولكن المراد من جواز تقليد المجتهد لا يعنى أنّ المجتهد عالم بجميع الأحكام الشرعيه فعلاً حتّى يقال فى مورد الامارات والطرق أنّه غير عالم بالأحكام الشرعيه، فالعالم بالحجّه عالم بالمنجزيه والمعذريه،ولذلك لا تشمله أدله رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام.

والمقصود أنّ العالم الانفتاحى فى مورد إقامه الحجّه، عالم بموارد قيام الحجّه الشرعيه، ولا نحتاج فى مسأله جواز التقليد إلى أكثر من أن يكون المجتهد عالماً بإقامه الحجّه الشرعيه ويرجع إليه العامى فى هذه الموارد

١- مصباح الاُصول : ج ۴، ص ۵۳۶.

٢- كفايه الأصول، ج٢، ص ۴۶۵.

ويصدق عليه رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل(۱) .

مثلاً من جمله موارد إقامه الحجّه، طهاره الماء أو نجاسته، ومن جمله موارد إقامه الحجّه نجاسه الخمر ونجاسه المسكر المائع، فلو قلنا بوجودالحجّه على حرمه ونجاسه الخمر والمائع المسكر وقيام الحجّه هذا يمثل حكماً شرعياً ففى مثل هذه الموارد فإنّ المجتهد الانفتاحى يعلم بأن اللّه تعالى قال فى كتابه الكريم : «وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا»(۲)وكذلك فى مورد حرمه ونجاسه الخمر حيث يقيم الحجّه من قوله تعالى : «إِنَّمَا ا لْخَمْرُوَا لْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَـٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»(۳) ولكن المقلِّد لا يعلم بإقامه هذه الحجّه فى هذه الموارد فيرجع هذا المقلِّد الجاهل إلى العالم الذى يقيم له الحجّه فى هذا المورد، ويكون بذلك مشمولاً لأدله جواز التقليد، وهكذا فى باقى موارد قيام الحجّه على الأحكام.

إن قلت :إن أدله جواز التقليد لا تقول برجوع الجاهل إلى العالم فى موارد إقامه الحجّه، بل ارجاعه إلى العالم بالأحكام الشرعيه والعالم بأحكام الدين، فإذا كان المجتهد الانفتاحى عالماً بموارد إقامه الحجّه فإنّه يكون صاحب حجّه ويكون قوله منجزاً، فإذا كان كذلك فهذا هو حال المجتهد الانسدادى أيضاً، بمعنى أنّ المجتهد الانسدادى فى موردالأحكام الشرعيه يملك الحجّه وكذلك تكون مقدمات الانسداد حجّه أيضاً، إمّا حجّه عقليه على مستوى الحكومه، أو حجّه شرعيه على مستوى الكشف، وإذا كان كذلك يكون تقليده من باب تقليد صاحب الحجّه وينطبق عليه رجوع الجاهل إلى العالم، إذن يجوز حينئذٍ تقليدالمجتهد الانسدادى أيضاً، والحال إنّكم قلتم سابقا بعدم جواز تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه لا ينطبق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام، وعليه فإنّ جوابكم هذا مثير للعجب.

والجواب الذى أورده البعض على هذا الكلام، أنّ المجتهد الانسدادى

۱- المصدر السابق.

۲- سوره الفرقان : الآيه ۴۸.

۳- سوره المائده : الآيه ۹۰.

على أساس الحكومه يكون ذا حجّه بحكم العقل لا ـ أنّه ذو حجّه بحكم الشرع، أى أنّ المجتهد الانسدادى فى صوره اكمال مقدمات الانسدادالخمسه يستنتج أنّ عقله هو الحاكم وأنّ وظيفته العمل بالظنّ بالأحكام،ولكنه فى ذات الوقت ليس عالماً بجعل الحجّه الشرعيه، والشخص العالم بمجعول الحجّه العقليه لا ـ يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام الشرعيه، وعندما لا يملك المجتهد الانسدادى منجزاً ومعذراًشرعياً فى مورد الأحكام فإنّه لا يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام الشرعيه ولا يكون تقليده من باب الرجوع إلى العالم.

وهناك اشكال آخر ذكره صاحب مصباح الأُصول فى مورد أن لاتكون للمجتهد اماره شرعيه على الأحكام، لا من ظاهر الكتاب ولا ـ من خبر الثقه، مثلاً ـ فى مورد التدخين وهل هو حلال أم حرام ؟ فلا ـ يوجددليل من الكتاب ولا من روايات الثقاه فى هذا المورد على حليه الحكم أو حرمته، وهنا يقع الشك للمجتهد فى هذا المورد فيحكم المجتهد بأصل قبح العقاب بلا بيان ويفتى بجواز التدخين، إذن ففى مورد يكون دليل المجتهد أصلاً عقلياً، ففى هذه الصوره لا يكون هذا المجتهد عالماً بالحكم الشرعى بل عالما بالحكم العقلى، وعندما يكون عالماً بالحكم العقلى لا

بالحكم الشرعى الواقعى أو الظاهرى، فعليه يكون الرجوع إلى مثل هذاالمجتهد وتقليده من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّه فى هذه المواردليس عالماً بالأحكام الشرعيه، بل يتبع حكم العقل فى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا العقل موجود لدى المقلِّد أيضاً حيث يدرک فى مورد عدم وجود الدليل الشرعى بهذا الحكم العقلى، إذن إذا كان الدليل على الحكم أصلاً عقلياً لا اماره شرعيه فهنا لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى أيضاًلأنّه من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل كما قلنا.

وقد أجيب عن هذا الإشكال فى الكفايه(۱) وقال : إنّ تقليد المجتهد فى موارد الأُصول العقليه ليس تقليداً فى الحكم الشرعى حتّى يقال أن هذاالمجتهد جاهل بالحكم الشرعى، بل فى موارد الأُصول العقليه يكون رجوع المقلِّد إلى المجتهد من أجل فهم موارد الأُصول العقليه لأنّ

المجتهد فى هذه الموارد من أهل الخبره ويعلم متى وكيف يحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان وفى أى مورد لا يرد هذا الأصل العقلى، وفى أى مورد تأتى أصاله التخيير العقلى وفى أى مورد تجرى قاعده الاشتغال

۱- كفايه الأصول، ج۲، ص ۴۶۶.

العقلی، وفی أی مورد یتعارض الأصل العقلی بالبراءه العقلیه مع البراءه الشرعیه (رفع ما لا یعلمون) أو فی أی مورد لا تتعارض البراءه العقلیه مع البراءه الشرعیه، ففی کلّ هذه الموارد المقلِّد جاهل، وأمّا المجتهد فهوعالم بهذه الموارد ویتم الرجوع إلیه بلحاظ بیان موارد الاُصول العقلیه،

إذن فأدله جواز التقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالم تصدق فی هذاالمورد، لأنّه طبعا یکون من مصادیق رجوع الجاهل إلی العالم.

لکن جواب المرحوم الآخوند هذا - وأنّ المقلِّد فی هذه الموارد یرجع إلی المجتهد لفهم موارد تشخیص الاماره وتشخیص الأصل العقلی -مورد تأمل واشکال.

فإذا کانت الحجّه للمجتهد الانفتاحی هی الأصل العقلی، فهنا لا یکون عالماً بالأحکام الشرعیه بل یفتی بمقتضی حکم العقل، وفی هذا المورد لایجوز تقلید المجتهد الانفتاحی فکیف الحال بالمجتهد الانسدادی ؟

النتیجه: فی هذا المقام کلام ذکره صاحب مصباح الاُصول وکذلک المرحوم الآخوند وأنّه فی هذه الموارد یکون رجوع المقلِّد إلی المجتهدمن أجل تشخیص موارد العقل لا أنّ الرجوع یکون من أجل فهم الحکم الشرعی. ولکن کلام المرحوم الآخوند هنا وکذلک ما ورد فی مصباح الاُصول یواجه اشکالاً وجدیرا بالتأمل.

نقد ومناقشه

ذکرنا أنّ المرحوم الکمبانی قال : إنّ الشارع المقدس یعتبر ظواهرالکتاب والسنّه حجّه من أجل صحّه موءاخذه العبد، فإذا عمل المکلّف بالظاهر ففی هذا المورد یکون عمله عملاً بالحجّه ولا یستحق العقاب والموءاخذه، ولکن إذا لم یعمل المکلّف بظاهر الکتاب وبظاهر خبر الثقه فإنّه یکون قد خالف حجّه المولی ویستحقّ العقاب والموءاخذه.

وقد اُشکل علیه بأنه فی المرتبه السابقه علی صحّه الموءاخذه وعدم صحتها یجب أن یعلم العبد بأمر المولی وحکمه وبیانه، وإلاّ فإذا لم یکن البیان الإلهی تاماً فتأتی قاعده قبح العقاب بلا بیان، والمقصود أنّ هذین الحکمین العقلیین مقبولان: أحدهما قاعده قبح العقاب بلا بیان، والحکم الآخر أنّ العقل یری حسن العقاب مع البیان.

ص: ۱۹۲

وعندما یکون العقاب مع البیان حسناً والعقاب بلا بیان قبیحاً، فیطرح هذا السوءال :ما هی حدود بیان المولی ومقداره ؟

الجواب :إن بیان المولی علی أربعه أنحاء :

۱ – البیـان العقلی علی نفس الواقع وهو عبـاره عن العلم الوجـدانی بـالحکم الواقعی، مثـل موارد القطع، فالشـخص الـذی له علم وجدانی بالواقع، أی أنّه یقطع یقیناً بأنّ الحکم الشـرعی هو وجوب صـلاه الظهر،ویقطع بوجدانه أن شـرب الخمر حرام، فهذه من موارد البیان العقلی والعلم الوجدانی بالواقع مضافاً إلی أنّها تبین حکماً شرعیاً.

۲ – البیان الشـرعی للواقع مثل خبر الثقه وظواهر الکتاب، والسیره العقلائیه غیر المردوعه علی حکم من الأحکام، فهذه الاُمور لها کاشفیه عن الواقع وتمثل بیاناً شرعیاً للحکم.

۳ – البیان الشرعی بالوظیفه العملیه تجاه الواقع، مثلاً فی حاله الشک والتحیر بالحکم الواقعی، فالشارع اعتبر الاُصول العملیه حجّه من قبیـل البراءه الشـرعیه وقال : «وَمَا کُنَّا مُعَـذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) ، (ورفع مـا لا ـیعلمون) وأنّ الناس فی سـعه ما لا یعلمون وفی مورد الجهـل بـالواقع فـإنّ الاُصول العملیه تبین وظیفه المکلّف تجاه الواقع لا أنّها بیان للواقع نفسه،لأنّ البراءه لیست کاشـفه عن الواقع بل مجرد بیان الوظیفه العملیه الظاهریه للمکلّف فی حاله التحیر والشک.

۴ – البیـان العقلی علی الوظیفه العملیه تجـاه الواقع، ففی مورد یحکم العقـل بالاحتیـاط، فمثل هـذا المورد لا یکون البیان العقلی ناظراً للواقع،ولکنه یبین الوظیفه من أجل حفظ الواقع وأنّ الاحتیاط فی مورد احتمال التکلیف إنّما هو من أجل حفظ الواقع.

وبعد أن تبینت حدود بیان المولی عقلاً وشرعاً بهذه الأنحاء الأربعه :

البیان العقلی للواقع کالعلم الوجـدانی بالواقع، البیان الشـرعی للواقع کظواهر الکتاب والسـنّه، البیان الشـرعی للوظیفه العملیه تجاه الواقع

۱– سوره بنی إسرائیل : الآیه ۱۵.

كالبراءه الشرعيه، والبيان العقلى للوظيفه العمليه تجاه الواقع كالاحتياط العقلى.

وحينئذٍ فإن قبح العقاب بلا بيان تعتبر حكماً عقلياً يجرى فى مورد لا يكون فيه بيان عقلى ولا بيان شرعى ولا بيان عقلى بالوظيفه العمليه تجاه الواقع، ولا بيان شرعى بالوظيفه اتجاه الواقع، وإلاّ فإنّ هذه الأنحاء الأربعه من البيان بإمكانها إزاحه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون كلُّ واحد منها بياناً، لأنّ موضوع القاعده العقاب بلا بيان، ومع وجود البيان الشرعى للواقع أو البيان العقلى للواقع أو البيان العقلى للوظيفه العمليه أو البيان الشرعى للوظيفه العمليه فإنّ كلّ واحد منهايقول : أنا بيان فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفى هذه الصوره

لا تجرى البراءه العقليه لأنّها بلا موضوع.

وهنا يقول المرحوم الآخوند : فى مورد الأحكام العقليه التى يفتى فيهاالمجتهد طبقاً للأصل العقلى، فإنّ رجوع المقلِّد إلى المجتهد فى هذه الموارد لتشخيص عدم الاماره الشرعيه غير تام. لأنّ رجوع المقلِّد إلى المجتهد فى هذه الموارد إنّما هو من أجل تشخيص الأمارات الأربعه المذكوره، وبعد رجوع المقلِّد إلى هذا المجتهد لتشخيص تلك الامارات وقيام المجتهد بنفى جميع الأقسام الأربعه فحينئذٍ لا يكون هناك علم وجدانى ولا مقتضى الدليل الشرعى ولا مقتضى البراءه ولا مقتضى الاحتياط. ومن هنا فإنّ المقلِّد يتحرك للعمل بحكم العقل بالاستقلال وتطبيق الكبرى العقليه فى قبح العقاب بلا بيان ويستخلص منها البراءه

العقليه، غايه الأمر أن هذا الحكم العقلى المستقل إنّما يتم للمقلد بعدرجوعه للمجتهد لتشخيص موارد الإمارات، وبعد بيان المجتهد يحصل له العلم بذلك، وفى هذه الصوره يصدق مفهوم التقليد ورجوع الجاهل إلى الخبير.

النتيجه، كما أنّ المجتهد الانفتاحى يستطيع القول : أنّ التدخين فى مورد الشكّ حرام أو غير حرام ويكون حكم هذه المسأله من جمله الموارد الأربعه أو لا يكون منها، فإنّ المجتهد الانسدادى يمكنه القول أيضاً : إنّ الحكم الشرعى فى هذا المورد أو الحكم العقلى للعمل بالوظيفه هو هذا الحكم أو ذاك.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن حصر المرحوم الآخوند وصاحب مصباح الاُصول الجواز فى مورد تشخيص الاُصول العقليه برجوع المقلِّد إلى المجتهد الانفتاحى فقط، غير تام، لأنّ المجتهد الانسدادى أيضاً فى هذا

المورد يمكن الرجوع إليه ويمكنه بيان حكم العقل بالواقع على مقوله الانسداد على أساس الحكومه، فالمجتهد الانسدادى فى ظرف الانسداديمكنه القول : إنّ الشارع فى هذا المورد لا بيان له للواقع، ولكنك أيّهاالمقلدّ تملك بياناً عقلياً بالوظيفه العمليه تجاه الواقع وأنّ هذه الوظيفه تستدعى الاطاعه الظنيه فى ظرف الانسداد، بمعنى أنّ المكلّف يجب عليه العمل فى ظرف الانسداد كما يكون حاله فى ظرف الانفتاح، وكما يكون علمه منجزاً ومعذراً فى حال الانفتاح فكذلك يكون الظنّ فى ظرف الانسداد للمكلّف فيجب عليه العمل به.

إذن فعندما يجوز الرجوع للمجتهد الانفتاحى لتشخيص بيان الشرع وتشخيص عدم البيان والوظيفه العمليه، فكذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى لتشخيص مورد قبح العقاب بلا بيان ومورد حسن العقاب مع البيان.

النتيجه:أنّ تقليد المجتهد الانسدادى جائز إذا كان هو الأعلم وذلك بنفس الدليل الذى قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحى الأعلم.

تنفيذ القضاء:

البحث الآخر فى هذا الموضوع، نفوذ وعدم نفوذ قضاء المجتهدالانسدادى، فالآخوند فى الكفايه قائل فى الجمله بجواز قضاء المجتهدالانسدادى ويقول : بالنسبه للأحكام التى يكون فيها باب العلم والعلمى مفتوحاً مثل موارد الاجماعات والمتواترات وضروريات الأحكام فالمجتهد الانسدادى له حقّ القضاء أيضاً(۱) .

ودليله على هذا المدّعى مقبوله عمر بن حنظله التى تقول : «من نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً»

وهذا المعنى يصدق فى مورد المجتهد الانسدادى.

مضافاً إلى أنّ المجتهد الانسدادى فى الجمله عالم بالضروريات والإجماعات والمتواترات فى الأحكام، وقد ورد فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله أنّ الإمام قال : «إذا حكم بحكمنا فقضاوءه صحيح».

بيان ذلك :بالنسبه لجمله «إذا حكم بحكمنا» هنا بيانان. أحدهما، أنّ المراد من هذه الجمله متعلق حكم القاضى، فإن حكم بحكم الأئمّه وحكم اللّه فقضاوءه نافذ، أى أنّ ذلك القاضى العارف بأحكام الأئمّه ويحكم بذلك الحكم فيكون حكمه نافذاً.

البيان الآخر فى معنى هذه الجمله هو أن قوله : إذا حكم بحكمنا

۱- كفايه الأصول، ج۲، ص ۴۶۶.

فحكمه نافـذ، لا باعتبار أنّ حكم القاضـى حكم الإمام وحكم اللّه، بل بلحاظ أنّ هـذا القاضـى منصوب من قبل الإمام، ولـذلك فـالحكم الـذى يحكم به هو حكم الإمـام، والمرحوم الآخونـد فى الكفايه يرى نفوذ حكم وقضاء العالم الانسـدادى بهـذا المعنى ويقول : أمّا قولنا بأن حكم المجتهدالانسـدادى فى القضاء نافـذ فليس بلحاظ أنّ متعلق حكمه هو حكم الإمام وحكم اللّه تعالى بل بلحاظ أنّ المجتهد الانسدادى منصوب من قبل الإمام فى منصب القضاء وبالتالى فإنّ حكمه سيكون حكم الإمام، والغالب

يكون حكم القاضى فى الشبهات الموضوعيه، مثلاً يحكم القاضى بأن هذاالمال لزيد أو لعمرو، أو أن هذا البستان والدار لزيد أو لعمرو وأمثـال ذلـك،ويعمل بقاعـده «البيّنه على المـدّعى والحلف على من ادّعى عليه» ولا شكّ أنّ الحكم والقضاء فى الموارد الجزئيه هـذه لاـ يعتبر حكم الإمـام لأـنّ الإمـام يبين الأحكام الكليه الإلهيّه فى الشـبهات الحكميه. إذن فهـذه قرينه على أنّ حكم القاضـى يكـون فى مورد الشـبهات الموضوعيه والجزئيه ويمكن القول : إنّ المراد من جمله «إذا حكم بحكمنـا» أى أننـا حسـب الفرض نصـبنا المجتهـد الانسـدادى أو الانفتاحى قاضـياً، فإذا حكم بحكم معين فإنّه بمنزله حكمنا لأنّه منصوب من قبلنا كما هو الحال فى حكم والى المحله أو المحافظ أو رئيس البلـديه للمدينه، فحكمه بمثابه حكم رئيس الدوله، لأنّه منصوب من قبله لهذا المقام.

النتيجه:أنّ بيان المرحوم الآخوند فى قوله بأن قضاء المجتهد

الانسـدادى نافذ فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً مثل موارد الاجماعات والمتواترات والضـروريات فى الأحكام، ودليله على نفوذه صـدق مفهوم روايه مقبوله عمر بن حنظله وأنّه : «عرف أحكامنـا ونظر فى حلالنـا وحرامنـاوإذا حكم بحكمنـا فقـد جعلته عليكم حاكماً».

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ:إن حكم القاضـى لاـ يختصّ بالشـبهات الموضوعيه، فما أكثر الموارد التى يحكم فيها فى الشـبهات الحكميه، مثلًا: هل أنّ توصيات المريض فى مرض الموت نافذه أم لا ؟ وهل أنّ هذه الوصيه صحيحه أم لا ؟ فعندما

یحکم القاضی فإنّه یحکم فی الشبهات الموضوعیه والشبهات الحکمیه علی السواء، والملاک فی حکم القاضی هو قواعد باب القضاء وقواعد أحکام اللّه حیث یقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنه والإیمان»(۱) ،ولذلک فإن حکم القاضی یعتبر حکم الإمام وحکم اللّه تبارک وتعالی،فعندما یحکم بأن هذه الأرض ملک لزید وأنّ ذلک البستان ملک لعمر، فهذا

القضاء وإن کان یدور فی الشبهه الموضوعیه ولکن بموازین وملاکات باب القضاء یحکم بمقتضی أدله جواز القضاء، وعندما یقضی بمقتضی قواعد وأدله جواز القضاء فإنّه قضاوءه وحکمه سیکون حکم اللّه حقیقهً،وعلی هذا الأساس فإنّ متعلق حکم القاضی هو حکم اللّه لا ـ أن نقول: بماأنّه منصوب من قبل الإمام فحکمه حکم الإمام وحکم اللّه. فإذا قلنا بکلام الآخوند رحمه الله وأنّ القاضی بلحاظ کونه منصوباً من جانب الأئمّه یکون حکمه حکم الإمام فإنّ ذلک یستلزم المجاز وخلاف ظاهر الروایه، وحمل

الروایه علی خلاف الظاهر والمجاز یحتاج إلی قرینه.

لأنّ ظاهر مقبوله عمر بن حنظله فی الواقعه فی مورد حکم القاضی سواء کان القاضی انسدادیاً أم انفتاحیاً، وهذا الحکم والقضاء یکون بمقتضی قواعد باب القضاء، ومقتضی هذه القواعد هو توفر البیّنه والإیمان، وعندما یقضی ویحکم القاضی بمقتضی القواعد الشرعیه فلاشکّ فی أنّ حکمه سیکون حکم اللّه وحکم الإمام علیه السلام ، فعندما یکون هذاالبیت ملک لزید أو أنّ ذلک البستان ملک لعمرو فیکون ذلک حکم اللّه وحکم الإمام، ولا یلزم أن یکون حکم القاضی هذا حکم اللّه بالمجازوالعنایه والقول بأنه بسبب کونه منصوباً من قبل الإمام فإنّ حکمه حکم الإمام وحکم اللّه. إذن فقول المرحوم الآخوند بأنّ المجتهد الانسدادی

ولکونه منصوبا من قبل الإمام فإنّ حکمه نافذ ویعتبر حکم اللّه علی سبیل المجاز، یحتاج إلی قرینه ولا توجد مثل هذه القرینه فی هذا المورد، بل عندما یحکم القاضی بالموازین الشرعیه فإنّ حکمه حقیقهً یکون حکم الإمام وحکم اللّه.

ثانیاً :ربّما یکون لدی القاضی شبهه فی مورد الشبهه الحکمیه، مثلاً فی مورد المیراث وهل أنّ هذا المیراث یخرج من الثلث أو من مجموع ما ترکه المیّت ؟ أو بالنسبه لتوصیات المریض فی مرض الموت فلو أوصی بأن یکون هذا البستان مدرسه أو بأن یعطی هذا المال للشخص الفلانی

وأمثال ذلک، فهل توصیات المریض هذه تخرج من أصل الترکه أو من

۱- وسائل الشیعه، ج۱ أبواب صفات القاضی.

ثلث التركه ؟ هنا يقع القاضی فی شبهه، فإذا کان هذا القاضی انسدادیاًوحکم فی المسأله فإنّ حکمه لا یکون حکم اللّه، لأنّه لیس له علم بالحکم ولا ـ علمی بالحکم، لأنّ باب العلم والعلمی مسدود أمامه، وعلیه فحکم المجتهد الانسدادی فی الشبهه الحکمیه غیر نافذ.

نعم، إذا اخترنا مسلک المرحوم الکمبانی الذی تقدّم فیما سبق من جواز فتوی الانسدادی وأنّ المجتهد الانسدادی کالمجتهد الانفتاحی عارف وعالم بالأحکام فسیکون قضاوءه نافذا، أو علی مسلک المرحوم الآخوند الذی یقول : إن قضاء المجتهد الانسدادی نافذ لأنّه منصوب من

قبل الإمام علیه السلام ، وبسبب هذا النصب یقضی هذا المجتهد بالحکم وبالتالی یکون قضاوءه وحکمه حکم اللّه وحکم الإمام المعصوم علیه السلام ، ولکن قلنا إنّ

بیان المرحوم الکمبانی مشکل ومحل تأمل، وکذلک بیان المرحوم الآخوند فإنّه خلاف ظاهر الروایه المقبوله.

وأمّا إذا کان القاضی انفتاحیاً ویحکم بالشبهات الحکمیه فحکمه نافذ،لأنّه عالم بالأحکام الشرعیه، إمّا بالعلم الوجدانی أو بالعلم بالحکم الشرعی بمقتضی خبر الثقه أو بمقتضی الاُصول العملیه، وفی موردالاماره وخبر الثقه یکون لدینا جعل للمنجزیه، وفی مورد الاُصول العملیه جعل للحکم الظاهری، فعندما یحکم القاضی فی مورد الامارات والأصل

العملی فسیکون منجزا وجعلاً للحکم الظاهری، وحینئذٍ یحکم بمقتضی العلمی وبمقتضی الاماره والاُصول العملیه ویصدق علیه أنّه «حکم بحکمنا» ویکون حکمه نافذاً.

النتیجه:إنّ قضاء المجتهد الانسدادی غیر نافذ إلاّ ـ قلنا بمسلک المرحوم الکمبانی الذی یقول : إنّ المجتهد الانسدادی عالم وعارف بالأحکام الإلهیّه وعالم بالحجّه، فإذا قلنا بذلک فإنّ حکمه نافذ. وکذلک علی مسلک

المرحوم الآخوند فی الشبهه الموضوعیه، وکذلک فی الشبهه الحکمیه حیث یقول بنفوذ حکم المجتهد الانسدادی، لأنّه فی هذا المورد یکون عالماً بضروریات الأحکام ویصدق علیه «من عرف أحکامنا» وکذلک «إذا حکم بحکمنا» حیث یکون منصوباً من قبل الإمام، ولو أنّ متعلق حکمه لا ـ یکون حکم اللّه وحکم الإمام، ولکن لأنّه منصوب من قبل الإمام فیکون حکمه حکم اللّه وحکم الإمام ویکون نافذاً.

وکذلک إذا قلنا بأن مستند حکم القاضی فی باب القضاء روایه أبی

خدیجه حیث یصدق علی القاضی أنّه : «یعلم شیئاً من قضایانا» وفی نسخه اُخری «قضانا» بمعنی أنّ القاضی إذا علم بعض أحکامنا القضائیه وحکم بها فإنّ حکمه نافذ.

ولکن جمیع هذه الاُمور الثلاثه محل تأمل. فعندما لا یکون للمجتهدالانسدادی علم وعلمی فی الحکم الشرعی فکیف یقضی فی موردالأحکام الشرعیه فی الشبهه الحکمیه ؟

وقد اُجیب عن هذه الشبهه بثلاثه أنحاء :

أوّلاً :ما ذکره المرحوم الآخوند من أنّ القاضی، سواءً کان انفتاحیاً أم نسدادیاً، منصوب من قبل الإمام، ولذلک فحکمه حکم اللّه ویکون نافذاً بمقتضی قوله «إذا حکم بحکمنا»، وطبعاً فإنّ هذا الکلام مخالف لظاهرالروایات، فظاهر مقبوله عمر ابن حنظله فی مورد القضاء یدلُّ علی أن حکم القاضی هو حکم اللّه حقیقهً، لأنّه عمل بالموازین والقواعد الوارده فی باب القضاء وهی «البیّنه علی المدّعی والحلف علی من ادّعی علیه»وقال النبی الأکرم صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنه والإیمان»

فالقاضی لو کان انسدادیاً فعندما یقضی ویحکم بمقتضی الموازین والمقررات الوارده فی القضاء فإنّ حکمه یکون حکم اللّه حقیقهً لا أنّه حکمه حکم اللّه علی سبیل المجاز، فالمجاز یحتاج إلی قرینه.

الجواب الثانی :ما ذکره المرحوم الکمبانی وقد تقدّم سابقاً فی بحث جوازوعدم جواز افتاء المجتهد الانسدادی حیث قال : إنّ المجتهد الانسدادی ولو لم یکن له علم وعلمی بالحکم نفسه، ولکنه یملک العلم بالحجّه علی الحکم وحاله حال المجتهد الانفتاحی ولو کانت الحجّه عقلیه علی سبیل الحکومه. وعندما یکون لدیه علم بالحجّه یکون مصداقاً لمن «عرف أحکامنا ونظرنا فی حلالنا وحرامنا» وبالتالی یکون حکمه نافذاً.

وقد اُجیب علی هذا الکلام بأنّ الحجّه علی الحکم غیر المعرفه بالحکم، وقد ورد فی مقبوله عمر بن حنظله جواز القضاء المبتنی علی المعرفه بالحلال والحرام، حیث یقول الإمام علیه السلام : «من کان عارفاً بالحکم

الإلهی، فقد جعلته علیکم حاکماً» وعلیه فإنّ العارف بالحکم الشرعی هوالذی له حقّ القضاء لا العارف بالحجّه علی الحکم.

الجواب الثالث :أن یقال إنّ مستند ومدرک عمل القاضی فی باب القضاء روایه أبی خدیجه المعتبره، وهی لا تقرر لزوم أن یکون حکم القاضی بمضمون «إذا حکم بحکمنا»هو مفاد مقبوله عمر بن حنظله، والروایه هی :

محمّد بن على بن الحسين باسناده عن أحمد بن عائذ عن أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال قال أبو عبداللّه عليه السلام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام :

«إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»(۱) .

فالمجتهد الانسدادى يعتبر من مصاديق «يعلم شيئاً من قضايانا»يكون قضاوءه نافذاً، وطبعاً فهذا الوجه أيضاً يمكن الإشكال عليه ومناقشته، لأنّ مفهوم مقبوله عمر بن حنظله يتعارض مع منطوق معتبره أبى خديجه،

فمفهوم مقبوله عمر بن حنظله هو أنّ الشخص العارف بأحكامنا والناظربحلالنا وحرامنا، إذا حكم بحكمنا، فله حقّ القضاء، ويمكن القول : إنّ هذاالكلام ظاهر فى المجتهد الانفتاحى وأنّ العالم الانسدادى لا يصدق على حكمه أنّه حكم بحكمنا، لأنّ باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعيه مسدود أمامه فلا علم ولا علمى له بالحكم الشرعى، ولكن بلحاظ كونه منصوباً من قبل الإمام المعصوم ولذلک فإنّ حكمه حكم الإمام المعصوم وحكم اللّه.

وأمّا منطوق معتبره أبى خديجه فتقول : من يعلم شيئاً من قضايانا فإن جعلته قاضياً. وهذا المنطوق مطلق ويشمل المجتهد الانفتاحى والمجتهدالانسدادى على السواء.

النتيجه:بمقتضى منطوق معتبره أبى خديجه فإنّ قضاء المجتهدالانسدادى نافذ، لأنّ هذا المنطوق عام ومطلق ويقول : يعلم شيئاً من قضايانا، وهذا الكلام شامل للقاضى الانفتاحى والقاضى الانسدادى أيضاً،أمّا مفهوم مقبوله عمر بن حنظله فلا يشمل القاضى الانسدادى، لأنّ هذه المقبوله تقول : إنّ قضاء القاضى إنما يكون نافذاً فيما إذا حكم بحكمنا،وأمّا القاضى الانسدادى فلا يحكم بحكمنا، لأنّ باب العلم والعلمى للأحكام مسدود أمامه.

وهنا يقع تعارض بين منطوق معتبره أبى خديجه ومفهوم مقبوله عمر بن حنظله، فإمّا أن نقول بالتساقط ونرجع إلى مقتضى قاعده الاحتياط وهو عدم نفوذ حكم القاضى الانسدادى، أو نقول بأن مفهوم مقبوله عمر بن حنظله خاص ويشمل القاضى الانفتاحى فقط فحكمه هو مصداق «حكم بحكمنا» وهذا الدليل الخاص مخصص لمعتبره أبى خديجه.

وعندما يأتى المخصص ويقول : إن حكم القاضى الانفتاحى نافذ لأنّ

۱- وسائل الشيعه : ج ۱۸، ص ۴ أبواب صفات القاضى باب ۱ حديث ۵.

حکمه وقضاوءه هو «حکم بحکمنا» وأمّا قضاء وحکم العالم الانسدادی فلیس مصداق «حکم بحکمنا» حینئذٍ لا یمکن الاستدلال بمعتبره أبی خدیجه علی نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی.

مقتضی الضروره:

نقول بمقتضـی القواعد الأولیه والأدله اللفظیه ولا یمکن القول بنفوذقضاء العالم الانسدادی . نعم، فی صوره الضـروره وبمقتضی القواعـدالثانویه حیث لاـ یوجـد مجتهـد انفتـاحی أعلم ولاـ مجتهـد انفتـاحی غیر أعلم یقضـی بالمسـأله، ولاـ یمکن حـلّ مسـائل الخصـومه والنزاع بین النـاس بوسـیله الصـلح، فعنـدما تکـون جمیع طرق فصـل الخصومه والنزاعـات بین النـاس مسـدوده فحینئذٍ تقتضـی الضـروره اللجوء إلی قضاء المجتهدالانسـدادی وبالتالی یکون نافـذاً بالبیان المـذکور آنفاً، والضـروره تقدربقـدرها وأنّ مقتضـی القاعده الثانویه من اقتضاء الضروره حفظ نظام معاش ومعاد المجتمع، ولقوله : «وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»(۱) ، «ولا ضرر ولاضرار فی الإسلام»، وأنّ العقلاء یرون قبح التکلیف بما لا یطاق.

إذن، فالأحکام المترتبه علی المجتهد الانسدادی عدّه اُمور :

۱ – إن فتوی المجتهـد الانسـدادی علی فرض تمامیه مقـدمات الانسـدادعلی الحکومه أو علی الکشف، نافذه فی حقّه، لأنّه یعلم بالحجّه علی الحکم، وعندما یکون له علم بالحجّه علی الحکم ومع تمامیه مقدمات الانسداد فإنّ رأیه حجّه لنفسه.

وکـذلک تکون فتواه حجّه علی مقلـدیه إذا کان أعلم ولو مع وجودالمجتهد الانفتاحی، کما أنّ فتوی المجتهد الانفتاحی الأعلم معلوم الحجّیه، ففی دوران الأمر بین التخییر والتعیین، تکون فتوی الانسدادی الأعلم حجّه ومعلومه الحجّیه بنفس ذلک الدلیل.

مضافاً إلی أنّ جواز التقلید للمجتهد الانسدادی فی صوره أن یکون أعلم مطلق، سواءً کان هناک مجتهد انفتاحی أو لم یکن.

أمّا فی صوره تساوی المجتهـد الانسـدادی والانفتـاحی مع اختلاـف الفتوی بینهما، فمقتضـی القاعـده التساقط، وإلّا إذا لم نقل بالتساقط فالترجیح مع المجتهـد الانفتاحی لأنّه یحکم بـدلیل العلم والعلمی، بینماالمجتهـد الانسـدادی لا یحکم بعلم ولا علمی، ولکن إذا قلنا بالتساقط فإنّ مقتضی القاعده فی هذا المورد العمل بالاحتیاط.

النتیجه:أنّ فتوی المجتهد الانسدادی حجّه لنفسه لتمامیه مقدمات

۱– سوره الحجّ : الآیه ۷۸.

الانسداد علی الحکومه أو علی الکشف فهو عالم بحجیّه الظنّ المطلق،وعندما یکون عالماً بحجیّه الظنّ فإنّ استنباطه وفتواه تکون حجّه، سواءًعلی نفسه أو علی مقلدیه.

وأمّـا بالنسبه لقضـاء المجتهـد الانسـدادی فقـد تقـدّم التفصـیل بیـن الشـبهات الموضـوعیه فی مـورد الضـروریات والاجماعـات والمتواترات فقضاوءه فیهانافـذ، وبین الشـبهات الحکمیه فلا یکون قضاوءه نافذاً ولو کان القاضـی الانسدادی أعلم، لأنّه فی باب القضاء یتعین توفر العلم والمعرفه بالحکم وفصل الخصومه، ویجب أن یکون القاضی عالماً بموازین القضاء والحکم،والانسدادی لاـ یملـک علمـاً ولاـ علمیاً بالحکم والقضاء، لأنّه یری أنّ باب العلم والعلمی بالحکم مسـدود، ولـذلک لا یکون قضاء المجتهد الانسدادی فی الشبهات الحکمیه نافذا، لأنّه لا یملک علماً ولا علمیاً بالحکم الشرعی فکیف یقضی بین الناس ؟ نعم، إذا لم یکن هناک قاضٍ انفتاحی ولم یتیسرفصل الخصومه والنزاع بواسطه الصلح، ففی هذه الصوره فالضروره تقدّربقدرها، ومقتضی القاعده فی باب الضروره ولحفظ نظام المعاش والمعاد

للعباد أن تکون قضاوه الانسدادی نافذه بمقدار الضروره.

الولایه الإلهیّه:

البحث الآخر فی مورد المجتهد الانسدادی : نفوذ ولایته أو عدم نفوذها، فإذا قال المجتهد الانسدادی بحجیّه مطلق الظنّ من باب الحکومه، فهل فی هذه الصوره تکون له ولایه فی مورد الجهاد، الأمربالمعروف والنهی عن المنکر، حفظ أموال الغائبین والقصّر، والمجانین والایتام، وأخذ الأخماس والزکوات، أم لا ؟

وطبعـاً عنـدما یأتی البحث عن ولایه الفقیه وکـذلک البحث عن ولایه غیر الفقیه وهی ولایه الأنبیاء والأئمّه علیهم السـلام باعتبار جعـل الولاـیه واعتبارالولاـیه للنبی الأـکرم صـلی الله علیه و آله من عنـد اللّه وللإمـام المعصوم علیه السـلام ، وأحیانـاً للفقیه،وإلاّ فالولایه الذاتیه لیست لأحد سوی اللّه تعالی. أمّا البحث فی الولایه

الجعلیه والاعتباریه للفقیه وهل أنّها من عند اللّه وهل أنّ ولایته معتبره بذلک أو غیر معتبره ؟

مقتضی الأصل الأولی، عدم ولایه أحد علی أحد کما ذکر فی محله وتقدّم آنفاً أنّه لا أحد له الولایه الذاتیه سوی اللّه تعالی، وولایه الإنسان علی إنسان آخر تکون اعتباریه لا ـ ذاتیه، وعندما تکون الولایه اعتباریه وجعلیه فتحتاج إلی اعتبار وجعل. إذن فمقتضی القاعده والأصل، عدم ولایه الفقیه وبشکل عام عدم ولایه أی شخص علی آخر اطلاقاً.

ثمّ هل هناک ولایه خارجه عن هذا الأصل والقاعده وتحتاج إلی دلیل واعتبار شرعی، وهل أنّ اللّه تعالی جعل واعتبر الولایه لبعض الأشخاص،أم لا ؟

ومن جمله موارد الخروج عن أصل عدم الولایه، ولایه الأنبیاء

والأئمّه علیهم السلام ، فبلاشک أن الآیات والروایات تدلُّ علی ثبوت ولایه الأنبیاء وولایه الأئمّه علی الناس، منها :

۱ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَ-تِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ا لْکِتَ-بَ وَا لْمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(۱)

۲ - «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَوهَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوهَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(۲).

فالآیه الشریفه تقرر بشکل حصری وتقول : إنّ الولایه منحصره باللّه تعالی وبرسوله وبالإمام المعصوم، وقد ورد فی الروایه تفسیر «والذین آمنوا» بالإمام أمیرالموءمنین علی علیه السلام ، والفرق بین الولایه الإلهیّه وولایه الآخرین أنّ ولایه اللّه ذاتیه وغیر قابله للجعل، بینما ولایه الرسول وولایه الإمام إنّما اعتبرت من عند اللّه لهم، وقد ورد فی تفسیر «والذین آمنوا» فی الروایات أنّهم الأئمّه، فلو أخذنا العباره بمعنی الجمع فهی تدلُّ علی اثبات الولایه لجمیع الأئمّه، ولکن إذا قلنا إنّ الجمع من باب التعظیم، فهنا الولایه ثابته للإمام علی علیه السلام نفسه.

وأمّا القول بأن «والذین آمنوا» تستعمل للتعظیم وقد وردت فی مواردکثیره فی القرآن الکریم حیث استخدم الجمع بدل المفرد لهذا الغرض،

ص: ۲۰۳

۱- سوره الحدید : الآیه ۲۵.

۲- سوره المائده : الآیه ۵۵.

ومن ذلـک الآـیه الکریمه فیمـا یرتبـط بموسـی وأهله حیث کـانوا فی صحراءسـینا وقـد خیّم علیهم اللیل المظلم فأراد موسـی أن یقتبس نـاراً فقـال لأهله : «امکثوا» فهنا وردت کلمه : امکثوا، للجمع فی حین أنّ المقصودبها المفرد وهو زوجه موسـی، والغرض من ذلک.

وکـذلک فی مـا نحن فیه فالآیـات من قبیـل : «والـذین آمنوا، الـذین یقیمون...» الصـلاه، إذا قلنا أنّ المقصود بها خصوص ولایه الإمام علی علیه السلام فکلمه الجمع الوارده فی هذه الآیه «والذین آمنوا» یقصد بها الفرد واطلاق الجمع للتعظیم.

النفس التنزیلیه:

قال تعالی : «فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَکُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَکُمْ وَأَنفُسَنَاوَأَنفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَی ا لْکَ-ذِبِینَ»(۱)

.

هذه الآیه الشـریفه (آیه المباهله) تنزل الإمام علی علیه السلام بمنزله نفس النبی الأکرم صلی الله علیه و آله حیث تقول «وأنفسنا» وطبعاً المراد من ذلک النفس التنزیلیه لا النفس التکوینیه، وإلاّ فمن غیر الممکن تکون النفس التکوینیه لشخص معین هی بذاتها لشـخص آخر، وأمّا کـون الإمـام علی علیه السـلام نفس النـبی فـالمقصود النفس التنزیلیه لرسول اللّه وأنّه بمنزله شـخص رسول اللّه،بمعنی أن جمیع الخصوصـیات الـتی لرسـول اللّه متوفره أیضـاً فی نفس الإمـام علی، وبـالتعبیر الاُـصولی أنّ المنزل یجب أن یعمـل عمـل المنزل علیه، أی أنّه یترتب علیه أثر المنزل علیه، وإلاّ إذا کانت آثاروخصوصـیات المنزل علیه لا تترتب علی المنزل فإنّ التنزیل حینئذٍسیکون لغواً. وعلی هذا الأساس فآیه المباهله تقرر أنّ الإمام علی علیه السلام

بمنزله شـخص النبی الأکرم صـلی الله علیه و آله وأن کلّ ما للنبی الأکرم صـلی الله علیه و آله من آثاروخصوصیات وولایه فإنّها موجوده تنزیلًا للإمام علی علیه السلام أیضاً ومترتبه علیه إلاّ مسأله النبوه.

۳ – قوله تعالی: «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۲) فکلّ إنسان حاکم

۱– سوره آل عمران : الآیه ۶۱.

۲– سوره الأحزاب : الآیه ۶.

على مصيره ونفسه وله الولايه على نفسه، أى أنّه بإمكانه أن يسلك على مستوى الفعل أو الترک فى أعماله وأقواله بإرادته فيفعل أو يترک، وأمّاولايه النبى الأکرم صلى الله عليه و آله على الإنسان وعلى مصيره فإنّهاولايه أقوى وأشدمن ولايه الإنسان على نفسه، مثلاً إذا أراد الإنسان أن يسافر إلى طهران وکان راغباً فى هذا السفر، ولکن النبى قال له : سافر إلى العراق، فهنالايحقّ لهذا الإنسان السفر إلى طهران، لأنّ ولايه النبى وسلطته على الإنسان أولى من ولايه الإنسان على نفسه والحاکم عليها. أو إذا أرادشخص عدم طلاق زوجته ولکن رسول اللّه صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام أمره بطلاق زوجته فهنا يکون تصرف رسول اللّه صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام أولى من تصرف هذا الإنسان بزوجته ويجب عليه إطاعه أمر رسول اللّه والولى الإلهى : «يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِمِنكُمْ»(۱) .

والمقصود بهذه الآيات والروايات الوارده فى هذا المورد جعل الولايه الإلهيّه للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولايه الفقيه فقد قام الدليل على ذلک، ومن ذلک الروايه الوارده فى توقيع إمام العصر عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا»(۲) ولکن هذه الروايه مسنده ودلاله مورد للتأمل، فإذا قلنا أن هذه الروايه تدلّ على اثبات ولايه الفقيه فإنّ موضوعها ليس مطلق العالم بالحجّه حتّى نقول أن کلّ عالم وکلّ فقيه عالم بالحجّه ولو عقلاً، له الولايه، فموضوع الروايه ذلک الفقيه العالم بالأحکام والعارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين،وعليه فمقتضى أدله إثبات الولايه للفقيه أنّ موضوعها مقيد بذلک الفقيه العالم بالأحکام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام لا مطلق الفقيه سواءً

کان عالماً بالحجّه على الحکم أو عالماً بالأحکام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام، لأنّ الروايه ذکرت لزوم الرجوع إلى الشخص الذى يروى حديثنا والعالم بالحلال والحرام لا کلّ شخص ولو کان عالماً بالحجّه من باب حکم العقل ومن باب الظنّ الانسدادى ومن باب القياس والمصالح المرسله. وفى صوره القول بأنّ المراد منها رواه الحديث من الفقهاء

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

۲- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

والعلماء فإنّه سيكون لبحث ولايه الفقيه وجه وإلّا فإذا كان المراد من راوى الحديث ناقل روايه الإمام فلا تصل النوبه للتمسك بهذا الحديث لاثبات ولايه الفقيه سواءً كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً.

إذن فمقتضى الأصل الأولى والتوقيع الشريف عدم الولايه للمجتهدالانسدادى، لأنّ موضوع أدله اثبات ولايه الفقيه مقيده بأن يكون ذلك الفقيه عالماً بأحكام الحلال والحرام، وأما الفقيه العالم بالحجّه ولا يملك العلم والعلمى بالأحكام فخارج عن مضمون هذه الأدله.

النتيجه، يجب التحقيق فى أدله ولايه الفقيه وعلى أى أساس تقوم هذه الولايه ؟ هنا يوجد لدينا مدركان لاثبات الولايه للفقيه:

أحدهما :مقتضى الأدله اللفظيه.

والآخر:مقتضى ضروره اجراء القوانين الإسلاميه فى المجتمع.

ثمّ إنّ هذه الضروره تقدر بقدرها لا مطلقاً، فيجب التحقيق فى هذاالمورد بشكل تفصيلى، ولكن هنا نشير إلى هذا الموضوع اشاره مختصره.

وإن قلنا: إنّ مستند ولايه الفقيه يقوم على مبنيين:

أحدهما:الأدله اللفظيه والشرعيه من قبيل:

١ – مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول الإمام فيها : «من عرف أحكامناونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» فلو قلنا أنّ القضاء من شوءون الولايه فبالإمكان الاستدلال بهذه الروايه، وإلّا فلا تدلُّ على ثبوت الولايه للفقيه بشكل مطلق.

٢ – ما يستفاد من صحيحه أبى خديجه التى تقول : (من يعلم شيئاً من قضايانا «أو قضانا خ ل» فإنى قد جعلته عليكم قاضياً) وهكذا باقى الروايات فى هذا الباب، وطبعاً فإنّ غالب روايات الباب مرسله ومجهوله من حيث السند، ومن حيث الدلاله يمكن المناقشه فيها كما سيأتى لاحقاً إن شاء اللّه...

٣ – المستفاد من توقيع الإمام صاحب الزمان عليه السلام حيث قال : «أمّاالحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا»(١) .

المستند الثانى لولايه الفقيه :أنّ ضروره إجراء القوانين الإسلاميه تستوجب القول بولايه الفقيه، ونفوذ ولايته، غايه الأمر أن هذه الضروره تقدر

١– وسائل الشيعه، ج١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح٩.

بقدرها، والمتیقن من ولایه الفقیه هو کفایه اجراء ضروریات الدین لا أکثر.

النتیجه، إذا کان مستند ولایه الفقیه الأدله اللفظیه فإنّ کلّ من یصدق علیه عنوان الفقیه ویکون مصداقاً لقوله: «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالناوحرامنا»، فإنّ ولایته معتبره بمضمون هذه الروایات، فقد جعلت هذه الروایات الولایه الکلیه لجمیع الفقهاء الجامعیین للشرائط، ولکن إذا لم یصدق علیه عنوان الفقیه وعنوان من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا، فإنّ ولایته غیر نافذه.

ولاشکّ أنّ الشخص الذی یعرف بعض المسائل الفقهیه فإنّه لا یصدق علیه عنوان : عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا، لأنّ هذا العام مخصص بمن عرف أحکامنا، والقدر المتیقن منه هو وصول الإنسان إلی مرتبه فهم ومعرفه الأحکام الشرعیه والعلم بها بما یتناسب مع مرتبه علم الإمام حیث ورد فی الروایه نسبه معرفه الأحکام إلی الأئمّه «من عرف أحکامنا» إذن لابدّ من توفّر تماثل فی الجمله فی فهم أحکام الأئمّه حتّی یصدق علیه : «من عرف أحکامنا».

أمّا إذا کان مبنی ولایه الفقیه، اقتضاء الضروره لاجراء الأحکام الإسلامیه کما صرّح بذلک المرحوم الشیخ الأنصاری فی المکاسب وآیه اللّه الخوئی رحمه الله فی التنقیح وشرح العروه حیث لم یقولا بولایه الفقیه سوی فی موردین، أحدهما فی باب بیان الأحکام، والآخر فی باب القضاء،ویری آیه اللّه الخوئی رحمه الله إنّ أدله إثبات ولایه الفقیه غیر تامه سنداًودلالهً،حیث یقول فی بعض عبارات التنقیح :

فذلکه الکلام : إنّ الولایه لم تثبت للفقیه فی عصر الغیبه بدلیل وإنّماهی مختصه بالنبی والأئمّه علیهم السلام بل الثابت حسب ما یستفاد من الروایات أمران : نفوذ قضائه وحجیه فتوائه ولیس له التصرف فی مال القصر أوغیره ممّا هو من شوءون الولایه إلاّ فی الأمر الحسبی فإنّ الفقیه له الولایه فی ذلک لا بالمعنی المدعی. بل بمعنی نفوذ التصرفات بنفسه أو بوکیله وانعزال وکیله بموته وذلک من باب الأخذ بالقدر المتیقن لعدم جواز التصرف فی مال أحد إلاّ بإذنه کما أنّ الأصل عدم نفوذ بیعه لمال القصّیر أو الغیّب أو تزویجه فی حدّ اأو الصغیره، إلاّ أنّه لما کان من الاُمور الحسبیه ولم یکن بدّ من وقوعها فی الخارج کشف ذلک کشفاً قطعیاً عن رضا

المالک الحقیقی هو اللّه جلّت عظمته وأنّه جعل ذلک التصرف نافذ حقیقةً،والقدر المتیقن ممّن رضی بتصرفاته المالک الحقیقی هو الفقیه الجامع للشرائط فالثابت للفقیه جواز التصرف دون الولایه»(۱) .

فالوجه الذی یراه السیّد الخوئی رحمه الله فی مشروعیه تصرفات الفقیه وولایته یختص بالاُمور الحسبیه، من قبیل حفظ أموال القصّر والمجانین والأطفال والایتام، وبلحاض أنّ وقوع هذه الاُمور فی الخارج مطلوب للشارع، فلذلک فإنّ الفقیه مجاز بالتصرف فی مثل هذه الموارد، لأننا نعلم یقیناً بعدم رضا الشارع بتضییع هذه الاُمور. فإذا لم یرضَ الشارع بتضییع هذه الاُمور فهذا یعنی أن حفظها مرضیاً للشارع ونکتشف من ذلک أنّ الفقیه یجوز له التصرف فی هذه الموارد ولکن لا ولایه له فیها. کما أنّ الأصل عدم نفوذ بیعه، فإذا باع الفقیه مال الغائب أو مال الیتیم أو مال القاصر فإنّ مقتضی القاعده عدم نفوذ بیع الفقیه، وکذلک الحال فی تزویج الصغیر والصغیره، ففی جمیع هذه الموارد یکون مقتضی القاعده عدم نفوذتصرفات الفقیه إلّا بالمقدار التی تقتضیه الضروره فی الاُمور الحسبیه.

ثمّ یقول : إنّ الوجوهات الشرعیه من أموال الإمام علیه السلام ، ولا أحد یجوزله التصرف فی ملک الغیر إلّا للفقیه بمقدار الضروره ومقدار ما یکون موردرضا الشارع، ویقول : إلّا أنّه لما کان من الاُمور الحسبیه، فحفظ أموال القصّر وأخذ الأخماس والزکوات وإداره الأوقاف لما لم یکن بدّ من وقوعها فی الخارج وأن حفظها مرضی للشارع، کشف ذلک کشفاً قطعیاًعن رضا المالک الحقیقی، والمالک الحقیقی هو اللّه تعالی ویرضی بحفظ الاُمور الحسبیه فی الخارج، فالثابت للفقیه جواز التصرف دون الولایه.

إذن یجوز للفقیه التصرف بذلک المقدار الضروری فی الاُمور الحسبیه من قبل المالک الحقیقی وهو اللّه تعالی وهذا لا یعنی الولایه للفقیه فی هذه الاُمور.

ثمّ إنّ السیّد الخوئی رحمه الله یطرح إشکالاً علی من یستدلّ لإثبات ولایه الفقیه بالأدله اللفظیه ویقول : إنّ ما استدل به لإثبات الولایه المطلقه للفقیه فی عصر الغیبه غیر قابل للاعتماد علیه، ومن هنا فإنّ الأدله التی یستدل بها لاثبات الولایه للفقیه ضعیفه ولذلک قلنا بعدم ثبوت الولایه له إلّا فی موردین، وهما : الفتوی والقضاء(۲) .

النتیجه:أنّ نفوذ القضاء ونفوذ الولایه للمجتهد الانسدادی علی الحکومه

۱- التنقیح : ج ۱، ص ۴۲۴، کتاب الاجتهاد والتقلید.

۲- التنقیح، ج۱، ص ۴۱۹ کتاب الجهاد والتقلید.

محل اشکال ویجب فیها القول بالاحتیاط والتوقف.

وأمّا فتواه فهل هی نافذه أم لا ؟ سبق أن ذکرنا أنّ المجتهد الانسدادی یعتقد بالحجّه العقلیه للحکم الشرعی علی الحکومه، ولکن إذا کان المجتهد الانسدادی یقول بالکشف، فحینئذٍ تکون فتواه وقضاوءه نافذان بطریق أولی، لأنّه بناءاً علی الکشف فإنّ الفقیه الانسدادی یری الظنّ حجّه علی الحکم الشرعی ویری الظنّ المطلق حجّه مجعوله من قبل الشارع فی ظرف الانسداد ولو لم یدلّ دلیل خاصّ علی اعتباره، وعندما یکون للفقیه الانسدادی حجّه شرعیه ولو کانت هی الظنّ فحینئذٍ تکون فتواه وقضاوءه نافذین.

قال اللّه تعالی

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»

الفصل السادس:الاجتهادالمطلق والمتجزی والأحکام المترتبه علیهما

اشاره

ص: ۲۰۹

المجتهد المتجزى

كان البحث يتعلق بالأحكام المترتبه على المجتهد المطلق من حيث حجيّه فتواه وجواز رجوع الغير إليه وتقليده، وكذلك نفوذ ولايته وقضاءه،فالمجتهد المطلق تترتب عليه جميع هذه الأحكام المذكوره، والآن نبحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، والبحث فى المتجزى يتمّ من عدّه جهات :

١ - البحث فى امكان وعدم امكان التجزى فى الاجتهاد.

٢ - البحث فى ترتب الأحكام على المتجزى وهل يحرم عليه تقليدمجتهد آخر أو لا ؟

٣ - هل يجوز تقليد الغير له أو لا ؟

۴ - البحث فى نفوذ قضاءه وعدم نفوذه.

۵ - البحث فى نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

أمّا البحث فى الجهه الأُولى فالوارد فى تعريف الاجتهاد أنّه عباره عن ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، وكما تقدّم سابقاً فى التعاريف السته للاجتهاد ومنها تعريف الشيخ البهائى أنّ الاجتهاد عباره عن ملكه وأمربسيط نفسانى وهو من مقوله الكيف النفسانى وعليه فإنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه وأمر بسيط لا يقبل القسمه والتجزى، وبما أنّه أمر بسيط فإنّه يدور بين الوجود والعدم، فلو تحققت علته فإنّ ذلك الأمر البسيط سيتحقق وينوجد فى الخارج وإلاّ فلا، ومن هنا لا يمكن القول بوجودتفكيك بين عناصر الأمر البسيط ولا يمكن القول بأن بعضه موجودوالبعض الآخر معدوم، السوءال إذن : هل أنّ الاجتهاد قابل للتجزى أو غيرقابل ؟ فباعتبار أنّه ملكه نفسانيه أمرا بسيطا ليس قابل للتجزى، فالبحث فى تجزى الاجتهاد وعدمه باعتبار متعلق ملكه الاجتهاد وموارده، فبهذا اللحاظ يمكن القول بإمكانيه تقسيم الاجتهاد، إذن فملكه الاجتهاد باعتبار كونها ملكه نفسانيه قابله للشدّه والضعف وقابله للتكامل والزياده والنقصان، وإن كانت غير قابله للتقسيم.

وأمّا التجزى فى الاجتهاد باعتبار التوسعه والتضييق وباعتبار متعلق ملكه الاجتهاد فهو قابل للتحقق، ومن الواضح اختلاف المعلوم واختلاف المقدور من حيث القله والكثره، مثلًا العلم والقدره للمجتهد على

الاستنباط فی المسائل العقلیه غیر علمه وقدرته فی المسائل الشرعیه،وهکذا قدره المجتهد العلمیه فی المسائل الاُصولیه تختلف عن علمه وقدرته فی استنباط المسائل الفرعیه والشرعیه، فربّما یکون المجتهدقادرا علی الاستنباط فی المسائل والاستلزامات العقلیه من قبیل اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد هل یمکن أو لا ؟ وهل أنّ الأمر بالشیءیقتضی النهی عن ضده أم لا ؟ وهل توجد ملازمه بین وجوب للمقدمه أووجوب المقدمه، أو لا ؟ وهل هناک ملازمه بین الوجوب وعدم الحرمه، أولا ؟ فبإمکانه استنباط الأحکام الفرعیه والشرعیه من هذه القواعد، فلوکان یعتقد بجواز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد، فعلی هذا الأساس یقول بصحّه الصلاه فی المکان المغصوب حیث یجتمع الأمر بالصلاه والنهی علی التصرف الغصبی فی هذا المورد.

وإذا کان یری امتناع اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد عقلاً ـ لأنّه یستلزم اجتماع الضدین وفیه استحاله ذاتیه، فإنّ الحکم الفرعی والفقهی المترتب علی ذلک عدم صحّه الصلاه فی المکان المغصوب وفساد العباده.

أو إذا اعتقد المجتهد بحجیّه أو عدم حجیّه الاستصحاب فی المسائل الاُصولیه وکان قادراً علی استنباط حجیّه الاستصحاب فی جمیع الموارد،سواءاً فی مورد الشک فی المقتضی أم الشک فی الرافع والمانع وأیضاً فی مورد الشبهه الحکمیه والشبهه الموضوعیه، ففی جمیع هذه الموضوعات والمسائل الاُصولیه یملک المجتهد القدره علی استنباط الأحکام الشرعیه المترتبه علیها، وهکذا بالنسبه للمسائل الفرعیه من أحکام الطهاره والنجاسه والحجّ والزکاه والصلاه والجهاد والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر.

النتیجه:إذا قلنا أنّ الاجتهاد قابل للتجزیه فإنّ إمکان المجتهد المتجزی یکون له وجه، وهذا یعنی القول بإمکان التوسعه والتضییق فی متعلق الاجتهاد ومتعلق الاستنباط لا أن علم المجتهد ونفس ملکه الاستنباط التی هی کیف نفسانی وأمر بسیط قابله للتجزی والتقسیم، فالمقصود هومتعلق المعلوم وهو متعدد، فیمکن للمجتهد أن تکون له القدره علی الاستنباط فی المسائل الاُصولیه، ولیس له قدره علی الاستنباط فی المسائل الشرعیه، وهکذا فی أبواب فقهیه مختلفه فربّما یکون متعلق الاجتهاد الأحکام الشرعیه فی أبواب الطهاره والنجاسه والصلاه ویکون قادراً علی استنباط الحکم الشرعی فیها، ولکنه غیر قادر علی الاستنباط فی أبواب اُخری کباب الصوم والأخماس والزکوات والحجّ والجهاد، إذن فمن یقول بإمکان التجزی فی الاجتهاد فهو ناظر إلی اعتبار التوسعه والتضییق فی متعلق الاجتهاد.

المبنی الآخر یقول بعدم إمکان التجزی فی الاجتهاد، ویقول : إذااستنبط المجتهد المتجزی حکم طهاره أهل الکتاب، وفی مقابله مجتهد

مطلق استنبط نجاسه أهل الكتاب ومسائل اُخری، فربّما لا یملک ذلک المجتهد المتجزی التسلط والهیمنه علی جمیع أبواب الفقه، وتکون هناک قرینه وروایه فی باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر أو فی باب الحجّ أو فی باب الجهاد علی خلاف ما افتی به من الحکم واستنبطه فی باب الطهاره والنجاسه، وعلیه فبمقتضی وجود قرینه وروایه علی الخلاف فإنّه ینبغی علیه تغییر فتواه، وعندما تکون مثل هذه الفتوی فی معرض التغییرفإنّ استنباطه فیما یتصل فی باب الطهاره والنجاسه لا یکون تاماً، لأنّه غیر محیط بجمیع أبواب الفقه. وحینئذٍ فما لم یکن المجتهد مجتهداً مطلقاًفاحتمال تغییر رأیه وفتواه موجود.

الحاصل:إنّ استنباط المجتهد المتجزی لحکم شرعی فی باب خاصّ غیر تام، لأنّه یحتمل دائماً وجود قرینه علی خلاف استنباطه فی أبواباُخری من الفقه.

الجواب : أوّلاً :تقدّم أنّ المتجزی عندما یعلم یقیناً بالأحکام الشرعیه فلایوجد لدیه احتمال الخلاف فی مورد الاستنباط، بل لدیه علم وجدانی فی الحکم من قبیل مورد الأحکام الضروریه ومورد الأخبار المتواتره والإجماعات ومورد القطع الوجدانی بالمسأله، ففی هذه الموارد یکون لدی المجتهد المتجزی علم وجدانی بالأحکام، وهذا الحکم لا یرتبط بباب آخر حتّی یقال باحتمال وجود قرینه علی الخلاف، لأنّه مع وجود العلم والیقین فی الحکم الشرعی فلا احتمال لوجود قرینه علی الخلاف، إذن فالمجتهد المتجزی الذی یستنبط الأحکام فی باب الطهاره والنجاسه ویفتی مثلاً ـ بأنّ السائل المسکر نجس، فإنّه یملک علماً وجدانیاً بالنجاسه.

ثانیاً :إنّ المتجزی الذی یستنبط الحکم الشرعی لمسأله معیّنه یملک وثوقاً واطمئناناً نفسیاً بذلک الحکم، وهذا الوثوق والاطمئنان النفسی حجّه عقلائیه، یعنی أنّه مع وجود الاطمئنان والوثوق فی النفس بأمروبحکم معیّن فإنّ هذا الوثوق والاطمئنان النفسی یعتبر عقلاً حجّه، وأمّاوجود قرینه علی الخلاف فی مکان آخر فلا ینبغی ترتیب الأثر علی هذا الاحتمال الشخصی بسبب وجود ذلک الوثوق والاطمئنان النفسانی.

ثالثاً :علی فرض أنّه یحتمل وجود روایه فی باب الدیات والقصاص وفی باب الحجّ والجهاد علی خلاف ما استنبطه المتجزی فی باب الطهاره،فلا ـ یجب علیه أن یکون مجتهداً أیضاً فی باب الدیات، بل یکفی اجتهاده فی باب الطهاره والنجاسه والصلاه والصوم والأخماس والزکوات فی صوره اثبات ذلک الحکم أو کان لدیه علم وجدانی بالحکم أو من خلال الخبر المتواتر أو الاجماع أو الوثوق والاطمئنان النفسی الذی حصل لدیه من الامارات والاُصول الشرعیه.

النتيجه:إنّ أدله القـائلين ببطلان التجزى فى الاجتهاد ضـعيفه، ولا يمكن بهـذا الكلام المتقـدم وبمجرد احتمال وجود روايات فى أبواب أُخرى من الفقه على الخلاف، إثبات استحاله التجزى فى الاجتهاد.

التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً

ومن جمله القائلين بالتجزى فى الاجتهاد المرحوم الآخوند(١) ، حيث اسـتدلّ لذلك بما يلى : أوّلاً : إنّ الدليل على هذا المدّعى هو الوجـدان، حيث يتضـحّ بالوجـدان إمكـانيه التجزى فى الاجتهـاد ولا شكّ أنّ مـدارك الأحكام الشـرعيه مختلفه، وفى بعض الموارد يكون المدرك للحكم الشرعى هو حكم العقل والملازمات العقليه من قبيل الأمر بالشيء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا ؟ أو هل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا ؟

وفى بعض الموارد يكون مدرك الحكم الشرعى هو الدليل اللفظى الشرعى، وفى بعض الموارد الاُخرى يكون المدرك للحكم هو الـبراءه العقليه وقبـح العقـاب بلاـ بيـان، وفى بعض الموارد يكون المسـتند للحكم هوالبراءه الشـرعيه ورفع مـا لاـيعلمون. إذن فالمدارك والمبانى للأحكام الشرعيه متعدده ومتفاوته.

ثانيا:إنّ الأشـخاص يختلفون فيما بينهم من جهه الفهم والقابليه، فبعض الأشـخاص سـريعوا الفهم ويستخرجون المسائل والأحكام الشـرعيه من أدلتها التفصـيليه بيسـر ولـديهم قـدره على الاسـتنباط بسـرعه، فى حين يوجـدبعض الأشـخاص لا يملكون مثل هذه السـرعه فى الفهم والإدراك، بل يفهمون المسأله بعد تأمل وتفكير طويل، وعند ظمّ هاتين المسألتين نسـتنتج أنّ المسائل البسيطه والسـهله يمكن للإنسان السـريع الفهم اسـتنباطها، ولكن ربّما لا تكون لديه القدره على اسـتنباط المسائل المشكله والغامظه، مثلاً إذا كـان الحكم الشـرعى فى مورد قـام عليه الخبربلاـ معـارض فإنّه يمكنه اسـتنباط الحكم من هـذا الخبر، ولكن إذا كان هناك خبران متعارضان فى مسأله شـرعيه فعلاج هـذا التعارض مشـكل وربّما لايتمكن من اسـتنباط الحكم الشـرعى من هذين الخبرين المتعارضين، وعلى هذا الأساس فمن جهه مضامين الأدله ومن جهه التفاوت

والاختلاـف فى القابليـات البشـريه فـإنّ القول بإمكانيه التجزى فى الاجتهادفى مورد المسائل العلميه وفى مورد الأحكام الشـرعيه واضح ووجدانى.

١- كفايه الأصول، ج ٢، ص ۴۶۶.

ثالثا:البرهان العقلی علی امکان التجزی فی الاجتهاد، فالاجتهادالمطلق بدون التجزی فی الاجتهاد غیر ممکن، لأنّ الافراط والتفریط محال، فالاجتهاد یجب أن یحصل لدی الإنسان تدریجیاً حتّی یصل إلی مرتبه الاجتهاد المطلق، ففی البدایه یجب أن یکون مجتهداً فی حجیّه ظواهر الکلام ثمّ یستنبط حجیّه الأخبار والروایات، وهکذا إلی أن یصل إلی اثبات حجیّه الاُصول العملیه وغیرها، ولا یمکن التوصل فی الاستنباط إلی المرحله الأقوی ما لم یمر المجتهد بالمراحل الضعیفه للاستنباط، وعلی هذا الأساس فإنّ حصول الاجتهاد المطلق متوقف علی حصول الاجتهاد المتجزی، والشخص الوحید الذی له العلم والقدره

الفعلیه المطلقه من جمیع الجهات هو اللّه تبارک وتعالی فقط، وأمّا غیرذات واجب الوجود فهی موجودات امکانیه وقابله للتکامل إلی أن تصل إلی المرحله الفعلیه.

وطبعاً فهذه الموجودات لها امکان ذاتی بأن تفهم وتعلم بجمیع الاُموردفعه واحده إذا أراد اللّه تعالی ذلک، من قبیل الأئمّه المعصومین علیهم السلام حیث إن اللّه تعالی منحهم العلم بجمیع الأحکام دفعه واحده وعلموا بالمسائل

الشرعیه والحقائق غیر الشرعیه وما کان وما یکون بموهبه إلهیه، والدلیل علی إثبات هذا المدّعی أنّ اللّه تعالی بمقتضی مشیئته الإلهیّه وحکمته الربانیه قد وهب العلم بحقائق الأشیاء للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام وهذا ما ورد فی القرآن الکریم وفی الروایات الشریفه ویوءیده حکم العقل أیضاً.

أمّا القرآن الکریم فقد ورد فی الآیه المبارکه من آخر سوره الرعد :

«وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَبِ»(۱) وطبعاً الفاعل فی «کفی باللّه» هو اللّه تعالی ولکنه مجرور

بحرف الجر والمقصود أنّ اللّه یکفی شاهدا لإثبات رسالتی، والشاهدالآخر «ومن عنده علم الکتاب» أی أنّ العالم بالکتاب یوءید ویشهدبرسالتی، وکما ورد فی الروایات الشریفه فی تفسیر «ومن عنده علم الکتاب» أنّ المقصود هو الإمام أمیرالموءمنین علیه السلام وهو العالم بجمیع

أحکام

ص: ۲۱۴

۱- سوره الرعد : الآیه ۴۳.

القرآن، وطبعاً فلو أردنا اثبات الرساله بواسطه الإمامه فإنّه يستلزم الدورلأنّ اثبات الإمامه يتوقف على الرساله، أى أنّ الرسول صلى الله عليه و آله يجب أن يعين الولى والإمام عليه السلام ، إذن فإثبات الإمامه يتوقف على الرساله، وإذا

كان اثبات الرساله بدوره يتوقف على الإمامه فهذا دور محال. وأمّا فيما يخصّ الآيه الشريفه المتقدّمه الاستشهاد بها فإنّ الإمام أميرالموءمنين عليه السلام عالم بالقرآن وعالم بحقائق القرآن ويعلم أنّ القرآن معجزه إلهيه، فالإمام

أميرالموءمنين عليه السلام ومن خلال كون القرآن معجزه وأمراً خارق للعاده يثبت نبوه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله لا من طريق إمامته، وإلاّ فإنّ ذلك يستلزم الدورالمحال كما تقدّم.

وحينئذٍ فإنّ القرآن يحوى جميع العلوم والمعارف والعلم بما كان ومايكون، وهناك آيات عديده تدلُّ على هذه الحقيقه ومن ذلك الآيه المباركه : «وَلاَ رَطْبٍ وَلاَيَابِسٍ إِلاَّ فِى كِتَـبٍ مُّبِينٍ»(١) وكما ورد فى الروايات الشريفه أن جميع العلوم وحقائق العالم وردت فى أربعه كتب سماويه :

التوراه، الانجيل، الزبور، والصحف. وجميع العلوم الوارده فى هذه الكتب السماويه الأربعه، أى فى التوراه والانجيل «غير المحرفين» والزبوروصحف إبراهيم، كلّها مذكوره فى القرآن الكريم وأن جميع علوم القرآن مذكوره فى سوره الحمد (فاتحه الكتاب) حيث يصرّح بذلك القرآن الكريم نفسه ويقول : «وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِى وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ»(٢)

فالسبع المثانى هى سوره الحمد التى ورد أنّها عِدل القرآن وأنّ اللّه تبارك وتعالى قال لنبيه الكريم : أننا أنزلنا عليك السبع المثانى التى تعدل القرآن وهى سوره الحمد.

كتاب التكوين والتدوين

إن حقائق سوره الحمد وردت كلّها فى «بسم اللّه الرحمن الرحيم»وجميع حقائق بسم اللّه الرحمن الرحيم - حسب ما ورد فى الروايات - مختزنه فى نقطه الباء فى بسم اللّه، ويقول الإمام أميرالموءمنين عليه السلام :

«أنا النقطه فى

١- سوره الأنعام : الآيه ٥٩.

٢- سوره الحجر : الآيه ٨٧.

بـاء بسم اللّه»، ونقطه البـاء هـذه هى نقطه الاتصال بين الخالق والمخلوق لأنّ الباء فى أحـد معانيها تعنى الاتصال والإمام على هو نقطـه البـاء فى بسـم اللّـه، وهى نقطه الوصـل بين اللّه تعـالى والـولى الإلـهى الأعظم، وكـذلك الواسـطه فى الفيض بين الخـالق والمخلوق، وهذه النقطه الواسـطه فى الفيض علّه لجميع الأشـياء لأنّ أحد معانى الباء هو السـببيه، وطبعاً ليس المقصود من حرف «بـاء» والنقطه فيهـا هو النقطه الظـاهريه والخطيه، بـل إنّ حقيقه النقطه فى بـاء بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الواقع الأمر هى الإمام أميرالموءمنين عليه السلام ، وكما تقدّم فى خطبه رسول اللّه عليه السلام المعروفه فى حجّه

الوداع فى عرفات أنّه قال : «أيّها الناس، أتعلمون ما فى يدى يمينى ؟ فقالوا :

لا يا رسول اللّه. فقال النبى : أيّها الناس أتعلمون ما فى يدى شمالى ؟

فقالوا : لا يارسول اللّه. فقال النبى : فى يمينى جميع أسـماء السـعداء من الأولیين والآخريين وأسـماء أبائهم وأجدادهم وأُمّهاتهم. وفى شـمالى جميع أسـماء الأشـقياء من الأولیين والآخرين وأسماء أبائهم وأجدادهم إلى يوم القيامه»(۱) ،فهذا الحديث الشريف يبين تلـك الحقـائق الخـافيه، بمعنى أنّه يبين حقيقه نور «بسم اللّه الرحمن الرحيم» والحقيقه النوريه فى «بـاء» بسم اللّه وهى عباره عن الوجود المقـدس للإمام أميرالموءمنين الـذى هو الولى الإلهى وواسـطه الفيض بين الخالق والمخلوق والمصداق الواقعى لباء بسم اللّه.

والمقصود من هذا الكلام وحسب بيان القرآن الكريم «ومن عنده علم الكتاب» أى الشخص العالم بعلوم القرآن الكريم والكتاب الإلـهى هوالإمـام أميرالمـوءمنين، وفى القرآن جميـع العلـوم والحقـائق الموجوده فى اللوح المحفوظ وفى لوح المحو والإثبـات، وبعبـاره أُخرى أن جميع حقـائق عالم التكوين من البـدايه إلى النهايه مـذكوره فى القرآن الكريم،وأنّ عالم التكوين وهو الكتاب التكوينى الإلهى والقرآن هو الكتاب التدوينى الإلهى، واجمال حقائق كتاب التدوين وردت فى كتاب التدوين وهو القرآن، وإذا نشـرت هـذه الحقـائق وفصلـت فيظهر منها عالم التكوين من الملائكه والجنّ والأنس والقبر والقيامه والجنّه والنار، واجمال تلك الحقائق مصداق القرآن الكريم. ولمزيد من التوضيح راجعوا المجلد الثانى من مقدمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم.

النتيجه:أنّ الإمام أميرالموءمنين على عليه السـلام عالم بجميع حقائق الأشـياءوحقائق العالم، وقـد أشار أميرالموءمنين عليه السـلام فى موارد عديده إلى صدره المبارك وقال : «إنّ لهاهنا لعلماً جمّاً، لو أصبت له حمله»(۲) وذلك عندما كان

۱– عقاب وثواب الأعمال، للشيخ الصدوق رحمه الله .

۲– نهج البلاغه، الرساله ۱۴۷.

يتحدّث مع كميل أو كان يقول : «فأسألونى قبل أن تفقدونى»(۱)وقد ورد فى كتب التواريخ أنّ البعض أدّعوا هذا الأدعاء أيضاً ولكنهم افتضحوا ولم يستطيعوا الإجابه عن الأسئله الموجهه لهم. على أيّه الحال أن الآيات

والروايات الشريفه تبيّن أنّ الإمام عالم بجميع حقائق الأشياء بالفعل.

وهكذا بالنسبه للبرهان العقلى والفلسفى على هذه الحقيقه فلأن الخليفه يجب أن يعمل عمل المستخلف عنه، والمستخلف عنه هو ذات البارى تعالى، فاللّه تبارك وتعالى هو المحيط بجميع الأشياء والعليم بجميع الأشياء والقدير على جميع الأشياء، وعندما يجعل مستخلفا عنه فلابدّ أن يكون خليفته محيطاً بكلّ شيء وقديراً على كلّ شيء وعليماً بكلّ شيء أيضاً.

إنّ اللّه تبارك وتعالى عليم بالذات وقدير بالذات وغير متناهٍ بالذات،وخليفته الأئمّه المعصومين عليهم السلام محيطون أيضاً بجميع الأشياء بالعرض وعالمون بالأشياء بالعرض وقديرون على الأشياء بالعرض، حيث وهب اللّه تبارك وتعالى لهم القدره على كلّ شيء والعلم بكلّ شيء لوجودالقابليه لذلك. وقد ورد عن الإمام أميرالموءمنين ليه السلام أنّه دخل إلى داره فرأى فاطمه الزهراء عليهاالسلام قد تغيرت سحنتها من شدّه الجهد وأثّر العمل على يديها، فعندما رأى الإمام هذه الحاله للزهراء انقلب حاله وتأثر كثيراً،فعندما رأت الزهراء عليهاالسلام أنّ الإمام على عليه السلام قد تأثر لهاأرادت أن تطيب خاطره وقالت : «يا على عدنى منى لأحدثك بما كان وما هو كائن وما لم يكن»،فعندما سمع الإمام منها ذلك رجع القهقرى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأراد أن يحدثه عن عظمه علم فاطمه الزهراء عليهاالسلام فعندما وصل إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقبل أن يتحدّث معه بشيء قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «يا على أنّ فاطمه متصله باللّه تبارك وتعالى كما اتصلنا أنا وأنت به».

على أيّه حال، إذا تعلقت العنايه الإلهيّه ومشيئه اللّه تعالى بالنسبه لأحدالأشخاص فإنّه من الممكن وبطريقه المعجزه أن يمنحه العلم والفهم بكلّ شيء دفعه واحده كما هو حال الأئمّه المعصومين عليهم السلام الذين يعلمون

۱- المصدر السابق، الخطبه ۹۳ و ۱۸۹.

بجميع الأشياء وحقائق العالم دفعه واحده، فهذا المعنى من جهه ممكن ذاتاً ومن جهه أُخرى واقع أيضاً، أمّا مسأله الإعجاز فخارجه عن هذاالبحث، وقلنا فى بحث مقدّمات الاجتهاد والتقليد أن اطلاق الاجتهادوالمجتهد لا يصحّ على الإمام المعصوم لأنّ المجتهد هو الشخص الذى يحصل على القدره على الاستنباط بعمليه اكتساب العلم وعلم، الإمام

لدنى وإلهى ولم يدرس الأئمّه فى أى مدرسه، إذن فمن الخطأ اطلاق كلمه المجتهد على الإمام المعصوم.

وكذلك اطلاق كلمه «اجتهاد» على علم الإمام، لأنّ اطلاق كلمه الاجتهاد إنّما تكون على العلم الحصولى والتحصيلى الذى يحصل عليه الإنسان من خلال الكسب والدرس، وعلم الإمام علم حضورى لا علم تحصيلى وحصولى، ولذلك فلا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد على علم الإمام.

إذن فقد ثبت بالوجدان والبرهان أن تحقق الاجتهاد المطلق لا يمكن بدون التجزى فى الاجتهاد والتوصل تدريجياً إلى مرتبه الاجتهاد المطلق،لأنّ الطفره فى العلم محال.

هذا تمام الكلام فى البحث فى الجهه الأُولى من مسأله التجزى فى الاجتهاد وهى امكان التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً.

الجهه الثانيه : البحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى،فعندما يكون الاجتهاد المتجزى ممكناً ويكون المجتهد قادراً على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، فسوف تترتب على هذا المجتهد آثاروأحكام شرعيه، منها أنّ فتوى المجتهد المتجزى هل هى حجّيه لنفسه ومقلديه أو غير حجّه ؟ هنا نزاع وخلاف بين الفقهاء، والدليل الذى ذكروه على عدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى هو الرجوع إلى الأصل، فنحن نشك : هل أنّ استنباط وفتوى المجتهد المتجزى حجّه بالنسبه له أو غيرحجّه ؟ ومقتضى القاعده عند الشك فى الحجّيه عدم الحجّيه، طبعاً فإنّ محل التمسك بالأصل فى هذا المورد فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظى وعقلى على حجّيه فتوى المتجزى، وإلاّ فإن قام دليل اجتهادى على حجّيه فتواه فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وذهب بعض إلى أنّ حجّيه وعدم حجّيه فتوى المتجزى فى المسائل الفقهيه مبتنيه على أنّ المتجزى مجتهد فى المسائل الأُصوليه وصاحب نظر، وإلاّ فإن لم يكن مجتهداً فى المسائل الأُصوليه فإنّ فتواه فى الفقه ليست بحجّه. إلاّ أنّ هذا الكلام ليس له وجه، لأنّه إذا قلنا أنّه ينبغى أن يكون فى المسائل الأُصوليه مجتهداً مطلقاً وقادراً على استنباط جميع المسائل الأُصوليه فإنّ ذلك يستلزم الخلف، وأننا قد افترضنا أن هذا

المجتهد المتجزی قادر علی الاستنباط فی بعض المسائل.

مضافاً إلی ذلک فإننا إذا قلنا إنّ الأصل فی اجتهاد المتجزی فی علم الاُصول متفق علیه ومورد قبول الفقهاء، فإنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا أثر له، لأنّ الإجماع إنما یکون حجّه إذا کان مقترناً مع قول المعصوم وکاشفاً عن قول المعصوم، ولکن اتفاق العلماء واجماعهم علی أنّ هذاالمجتهد صاحب نظر لا أثر له، لأنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا یلازم قول المعصوم ولا یکشف عنه.

النتیجه، یمکن القول أنّ مقتضی القاعده جواز عمل المتجزی برأیه،لأنّ المدارک والمبانی المطروحه فی علم الاُصول لاستنباط الحکم الشرعی علی نحوین : فإما أن تکون تلک المدارک والمبانی عقلیه أو نقلیه وشرعیه، فإذا کان متجزی مبانٍ اُصولیه وأحکام عقلیه وکان فی موردالأحکام العقلیه متیقناً منها، مثلاً کان رأیه فی علم الاُصول أنّ وجوب ذی المقدّمه یستلزم وجوب المقدّمه، وأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، وأنّ النهی فی العبادات والنهی فی المعاملات یستلزم الفساد

والبطلان، فإذا کان یری مثل هذه الأقوال فی المبانی العقلیه فی علم الاُصول، فحینئذٍ تکون حجّیه هذا العلم ذاتیه وقطعیه ولا یمکن الإشکال فیها. وبالتالی یکون رأی هذا المجتهد المتجزی فی مورد مدارک الأحکام العقلیه حجّه له لاستنباط الأحکام الشرعیه، لأنّه یملک العلم بهذه المدارک، سواءً علم أنّ الاستصحاب التعلیقی حجّه أو غیر حجّه، وسواءًعلم أنّ الاستصحاب فی الأحکام الوضعیه یجری أم لا یجری، فهذا لاربط له فی القطع بالملازمات العقلیه التی یستخدمها فی عملیه استنباط الأحکام.

وأمّا فی المسائل الشرعیه من قبیل حجّیه خبر الثقه وحجّیه ظاهرالکتاب والسنّه، فإذا أثبت بمقتضی مفهوم آیه النبأ أو بمقتضی التواترالإجمالی للروایات أو بمقتضی سیره العلماء حجّیه خبر الواحد فی المباحث الاُصولیه وأثبت هذا المتجزی حجّیه ظواهر الکتاب، فحینئذٍفإنّ حجّیه هذه الأدله الشرعیه فی علم الاُصول تکون تامه بالنسبه له،فإذا قام خبر الثقه علی وجوب صلاه الجمعه فی زمن الغیبه فإنّ هذاالمتجزی یستنبط وجوب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه بواسطه خبر الثقه وتکون فتواه حجّه علی هذا الأساس، وحینئذٍ لا یجوز له تقلید غیره فی هذه المسأله، لأنّه فی هذه المسأله صاحب حجّه شرعیه.

وأمّا المجتهد المطلق الذی لا یری وجوب صلاه الجمعه فی هذا المورد ویری أنّ فتوی المجتهد المتجزی علی خطأ، وأنّ فتواه مخالفه للواقع، فعندما یکون ذا حجّه فلا یعقل أن یرجع ذو الحجّه فی الحکم الشرعی إلی شخص بلا حجّه فی المسأله، لأنّه یعتقد أنّ المتجزی یفتی

خلافاً للواقع وأنّه لا يملك الحجّه. وعلى هـذا الأساس يتبين أنّ المجتهدالمتجزى عندما يقيم الحجّه بالفعل على الحكم الشـرعى ويقطع بالحكم الشرعى فإنّ العمل بالحجّه بالنسبه له واجب ولا يجوز له الرجوع إلى الشخص الذى لا حجّه له.

تقليد المتجزى

الجهه الثالثه :هل أنّ تقليد الغير للمتجزى جائز أم لا ؟

الجواب :إنّ المقلِّد على أقسـام : فتـاره يكون المقلّد صـاحب نظر واجتهادفى القواعـد والمسائل الاُصوليه، ويرى هـذا المقلِّد فى الاُصول جواز تقليـدالمكلّف للمتجزى فى الفقه، إذن فمثل هـذا الشـخص المجتهـد فى المسائل الاُصوليه يمكنه حسب نظره أن يقلد المتجزى فى المسائل الفقهيه.

وتاره اُخرى يكون المكلّف مقلد فى المسائل الاُصوليه والمسائل الفقهيه، ففى هذا القسم تكون وظيفه العامى والمقلِّد على ثلاثه أقسام :

١ – أن يرجع إلى الأعلم، فإذا أجاز المجتهـد الأعلم تقليد المجتهدالمتجزى فبإمكانه أن يقلد المتجزى، وإلاّ فلا يجوز له الرجوع إلى المتجزى.

٢ – أن يقلِّد المجتهد المطلق، لأنّه متيقن الجواز وتقليد المتجزى مشكوك الجواز، ولا شكّ بأنه مع وجود متيقن الجواز لا تصل النوبه إلى مشكوك الجواز.

٣ – أن يقلّد المجتهد المتجزى فى صوره عدم وجود المجتهد المطلق،وإلاّ فلا.

بعـد هـذا البيان فى تصوير أقسام المقلّد ورجوع المقلِّد إلى المتجزى،نسـتعرض آراء الفقهاء فى مورد تقليـد المجتهـد المتجزى، فالفقهاء فى هذه المسأله على عدّه أقوال :

١ – يرى صاحب العروه السيّد كاظم اليزدى قدس سـره فى المسأله ٢٢ من العروه فى أبواب الاجتهاد والتقليـد، عدم جواز تقليد المجتهـد المتجزى،ويقول فى العروه : يشترط فى المجتهـد اُمور : البلوغ، العقـل، الإيمان،العـداله، الـذكوريه، والحريه على قول، وكونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوزتقليد المتجزى.

٢ – ويرى المرحوم آيه اللّه الشاهرودى قدس سره فى حاشيته على العروه

القول بالتفصيل، فإذا لم يکن المقلِّد متمکناً من تقليد المجتهد المطلق فهنايجوز له تقليد المتجزى، وإذا امکنه تقليد المجتهد المطلق فلا يجوز له تقليد المجتهد المتجزى.

۳ – ويرى الإمام الخمينى قدس سره فى حاشيه العروه أيضاً جواز تقليدالمتجزى فى المسائل التى اجتهد فيها المتجزى واستنبط الحکم الشرعى.

۴ – أمّا آيه اللّه المرعشى النجفى قدس سره فإنّه يقول بأن الأقوى جواز تقليدالمتجزى فى المسائل التى استنبطها وکانت تلک المسائل والأحکام متطابقه مع استنباط المجتهد المطلق.

۵ – ويرى السيّد الکلبايکانى قدس سره فى حاشيته على العروه أنّ القول بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً محل تأمل ونظر.

النتيجه :هناک خلاف فى هذه المسأله لدى الفقهاء، فالمانعون من تقليدالمجتهد المتجزى على ثلاثه طوائف :

الأولى:القول بأنّ اطلاق أدله جواز التقليد کآيه النفر وآيه السوءال ومقبوله عمر بن حنظله، قاصره الشمول على المتجزى، وکذلک بالنسبه لسيره العقلاء فى مورد جواز التقليد فإنّ امضاء مثل هذه السيره قاصرعلى شموله لمورد تقليد المجتهد المتجزى، وعندما لا يکون اطلاق أدله جواز التقليد شامل للمجتهد المتجزى فحينئذٍ تصل النوبه إلى الدليل الثانى وهو مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وفى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هناک ثلاثه أنحاء قابله للتصوير :

أحداها :دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى باب التزاحم، فإذا کان هناک دليلان وحکمان متزاحمان وکان أحداهما محتمل الأهميه فالمتعين ترجيح محتمل الأهميه، من قبيل انقاذ غريقين أحداهما نبى والآخر ليس بنبى، أو أن أحد الغريقين عالم والآخر جاهل، وهنا يتعين انقاذ النبى لوجود الأهميه، وانقاذ العالم المحتمل الأهميه، وبلاشکّ أنّ المتعين فى هذين المثالين ترجيح انقاذ النبى وانقاذ العالم المحتمل الأهميه.

المورد الثانى،دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مورد الواجب العينى والواجب التخييرى، مثلاً يقول المولى : اعتق رقبه، واعتق رقبه موءمنه. إمّايکون هذا الواجب عينياً أو واجبا تخييرياً لأنّه إذا کان عتق الرقبه الکافره

غیر مجزی فی الواقع فإنّ عتق الرقبه الموءمنه یکون واجبا تعیینا، وإذا کان عتق الرقبه الکافره مجزیاً فی الواقع فإنّ عتق الرقبه الموءمنه واجب تخییریاً، هنا یقول العلماء فی مورد دوران الأمر بین الواجب التعیینی وهوعتق الرقبه الموءمنه، الواجب التخییری، یجب التمسک بأصاله التعیین،فالمتعین هو عتق الرقبه الموءمنه لأنّه اجمالاً معلوم الوجوب.

المورد الثالث،دوران الأمر بین التعیین والتخییر فی الحجیّه، فلو دارالأمر بین الحجیّه التعیینیه والحجیّه التخییریه فالظاهر أنّ العلماء متفقون علی أصاله التعیین. النتیجه فی هذا المقام إذا لم یکن اطلاق أدله جوازالتقلید تاماً بالنسبه للمتجزی، وإذا کانت سیره العقلاء وسیره المتشرعه أیضاً فی مورد جواز تقلید المتجزی غیر تامه، فالوظیفه الفعلیه للمقلد العامی التخییر بین الرجوع إلی المجتهد المتجزی والرجوع إلی المجتهدالمطلق، وحینئذٍ یکون الرجوع إلی المجتهد المطلق متعینا، لأنّه إذا کان

قول المجتهد المتجزی حجّه فی الواقع مع وجود المجتهد المطلق، فإنّ قول المجتهد المطلق أیضاً حجّه تخییریه ویکون قوله أحد طرفی التخییرفی الحجیّه مع قول المتجزی، لأنّ قولهما حسب الفرض حجّه فی الواقع،غایه الأمر حجّه تخییریه لکلّ واحد منهم لا تعیینیه.

وإذا کان قول المجتهد المتجزی غیر حجّه فی الواقع یکون قول المجتهد المطلق حجّه تعیینیه، وحینئذٍ یدور الأمر بین الحجّه التعیینیه والتخییریه، ویری العلماء هنا ترجیح الحجّه التعیینیه وتقلید المجتهدالمطلق.

ثانیاً :بالنسبه لتقلید المکلّف للمجتهد المتجزی لا یوجد احتمال التعیین،لأنّ غایه ما یحتمل فی حقّه الحجیّه التخییریه لا التعیینیه، ولکن فی موردتقلید المجتهد المطلق فهناک احتمال التعیین، أی أن قول المجتهد المطلق

حجّه فی الواقع تعییناً لا تخییراً، فعندما یحتمل التعیین فی تقلید المجتهدالمطلق یدور الأمر بین التعیین والتخییر، ومقتضی القاعده عقلاً أصاله التعیین، إذن فمع وجود المجتهد المطلق نشک فی حجیّه قول المجتهد المتجزی، والشک فی الحجیّه مساوق لعدم الحجیّه.

وذهب البعض إلی أکثر من ذلک وأنّ الشک فی الحجیّه مساوق لقطع بعدم الحجیّه، لأنّ العقل فی مورد الشک لا یحکم بشیء، وعندما لا یحکم العقل بشیء فی مورد الشک، فإنّ الشیء مشکوک الحجیّه لیس بحجّه.

وعلی هذا الأساس فإنّ نتیجه الدلیل الثانی، هو أصاله التعیین، غایه الأمرأن أصاله التعیین هذه التی توجب تقلید المجتهد المطلق تعییناً معلّقه علی عدم الدلیل علی جواز تقلید المتجزی، وإلاّ فإنّ کان الدلیل اللفظی أوسیره العقلاء أو سیره المتشرعه تدلّ علی جواز تقلید المتجزی، فإنّ هذه الأدله حاکمه علی أصاله التعیین، وحینئذٍ لا یکون المورد من موارد

جریان أصاله التعیین، لأنّ الأصل إنما یکون حجّه حیث لا یوجد دلیل.

وعندما یکون لدینا دلیل اجتهادی علی جواز تقلید المجتهد المتجزی فلا تصل النوبه إلی أصاله التعیین.

الدلیل الثالث:للقائلین بعدم جواز تقلید المتجزی، أنّ الإنسان بعد العلم بالتوحید والعلم بالنبوه والرساله ومعرفه اُصول الدین لدیه علم اجمالی بالتکلیف الإلهی حسب قانون العبودیه وأنّ الإنسان مکلف، ومن جهه

اُخری فإنّ المقلِّد والعامی لا طریق له للعلم والعلمی بالأحکام والطریق إلی الأحکام مسدود، والآن ماذا یصنع ؟ فمن جهه یجد نفسه مکلفاًبالتکلیف الإلهی والأحکام الإلزامیه فی شریعه الإسلام، ومن جهه اُخری فإنّ باب العلم والعلمی بالأحکام مسدود، فمن أجل أداء وظیفته الشرعیه یجب علیه فی هذه الصوره العمل بالاحتیاط، ولکن العمل بالاحتیاط إمّاأن یؤدّی للعسر والحرج أو یکون مخلاً بالنظام وکلا هذین الأمرین منهی

عنهما فی الشریعه، ولیس لدیه القدره علی الاجتهاد لاستنباط الأحکام،لأنّه حسب الفرض من العوام، وحینئذٍ فالطریق الأقرب للإمتثال هوالتقلید، غایه الأمر أنّ الضروره تقدر بقدرها، فیجب علیه التقلید بالقدرالمتیقن، والقدر المتیقن هو جواز تقلید المجتهد المطلق فی صوره الإمکان.

وعلی أساس هذه الأدله الثلاثه: «أحدها قصور اطلاق أدله جواز التقلید لشمولها للمتجزی. والآخر أصاله التعیین فی مورد تقلید المجتهدالمطلق، والثالث أن تقلید المجتهد المطلق هو القدر المتیقن»، ولا یجوزتقلید المجتهد المتجزی مع التمکن من تقلید المجتهد المطلق، وطبعاًفجمیع أدله المانعیین هذه لا تخلو من اشکال ومناقشه.

أدله المجوزّین

ومن جمله المجوزّین لتقلید المجتهد المتجزی، آیه اللّه الحکیم رحمه الله ،حیث استدلّ علی جواز تقلید المتجزی بروایه أبی خدیجه المشهوره(۱) ،

حیث یروی أبی خدیجه عن الصادق علیه السلام : «إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور ولکن انظروا إلی رجل منکم، یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم حاکماً فإنی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا إلیه»(۲) .

والمستفاد من هذه الروایه المشهوره کما یقول السیّد الحکیم رحمه الله أنّه لایجب أن یکون القاضی عالماً بجمیع القضایا والأحکام، لأنّ موضوع جواز القضاء فی المشهوره والتی یعبّر عنها بالمعتبره، هو العلم بشیء من القضایا، ومفهوم الشیء یصدق علی الکثیر والقلیل، فالرجل منکم إذا علم شیئاً من قضایانا فإنی قد جعلته علیکم قاضیاً فتحاکموا إلیه.

۱- مستمسک عروه الوثقی، ج۱، ص ۴۴.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۱، حدیث ۵.

وهنا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله بهذه الكبرى الكليه وبالملازمه،فالشخص الذى يحقّ له الفتوى واستلام منصب القضاء هو: كـلّ من له منصب القاضـى له منصب الافتـاء وليس بـالعكس. لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأمّا الفتوى فلا تحتاج إلى إذن الإمـام، فعنـدما يكون القاضـى مأذونـاً من قبل الإمام بأمر القضاء، فكلّ حكم يقضـى به هـذا القاضـى يجب أن يكون صادرا عن اجتهاد أى يكون القاضى مجتهداً وليس بالعكس.

وهكـذا يسـتدلّ السـيّد الحكيم رحمه الله على أنّه لاـ يشترط فى القضـاء الاجتهاد المطلق، وعنـدما لا يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق ففى الفتوى أيضاًلا يشترط الاجتهاد المطلق، لذا يمكن القول بجواز تقليد المتجزى ولايجب أن يكون مجتهداً مطلقاً لأنّه إذا كان هذا الشـىء ليس شـرطاً فى مورد القضاء ففى مورد الفتوى أيضاً ليس بشـرط، وفى القاضـى لا يشترط الاجتهاد المطلق، فهكذا الحال فى المفتى أيضاً.

ولكن يرد على هذا الكلام عدّه اشكالات ونقود :

نقد ومناقشه

أوّلاً :ما الفرق بين القضاء والفتوى ؟ الفتوى عباره عن إخبار المفتى بالحكم الإلهى الكلى، فالمفتى أو المجتهد يقول بأنّ الصلاه واجبه، الصوم واجب، الغيبه حرام و...، أو أنّ المفتى أو المجتهـد يخبر عن حجيّه الحكم الشـرعى فى وجوب صـلاه الجمعه وأن خبر الثقه الوارد فى هذا المورد

حجّه، وأن ظاهر القرآن حجّه. إذن فالفتوى عباره عن إخبار بالحكم الإلهى أو إخبار عن الحجّه فى الحكم الشرعى.

وأمّا بالنسـبه للقضاء فهو عباره عن إنشاء واعتبار الحكم، فالقاضـى يعتبر الحكم وأن هـذا البيت مثلًا ملك لزيد أو أنّه ملك لعمر ويحكم أيضاً :

لاـ ترث الزوجه من العقـار. فلو لم يكن هنـاك انشـاء واعتبار فى الحكم فى باب القضاء فإنّ الخصومه والنزاع لا ينتهى عنـد حدّ معين.

ثانياً :إنّ المناط فى باب القضاء هو فصل الخصومه والصـلح، خلافاً لباب الفتوى حيث يكون المناط فيها الاسـتنباط وبيان الحكم الإلهى،سواءً فى الشبهات الحكميه أم فى الشبهات الموضوعيه، وعندما يختلف

المناط بين باب القضاء وباب الفتوى، فحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمه وأن كلّ ما هو غير مشروط فى باب القضاء غير مشروط فى الفتوى أيضاً.

ثالثاً :إن فتوى المفتى ليست بنافذه إلّا على المقلِّد والمستفتى، خلافاًللقضاء فقضاوه القاضى نافذه على مطلق المتخاصمين سواءً كان المتخاصم مقلداً أو مجتهداً، وبذلك فإنّ قضاوه القاضى حجّه على مجتهد

آخر وليس لهذا المجتهد حقّ النقض، لأنّ نقض القضاء مخالف لملاك القضاوه والذى هو فصل الخصومه والصلح، ونقض المناط والملاك فى القضاء غير جائز، وإلّا كان جعل القضاء لغواً. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كلّ قاضٍ مفتٍ لأنّ عمل القاضى يجب أن ينتهى بالحكم

ويكون هذا الحكم نافذاً على المقلِّد والمجتهد، بينما عمل المجتهد هوالفتوى والإخبار عن الحكم الإلهى، وفتوى المجتهد وإخباره عن الحكم الإلهى نافذ فقط على مقلده وليس نافذ على مجتهد آخر.

رابعاً :إن كلام السيّد الحكيم رحمه الله بأن كلّ قاضٍ مفتٍ مخالف للروايات الوارده فى مصباح الشريعه من أن : كلّ مفتى حاكم والحكم لا يجوز إلّابإذن اللّه تعالى. فعلى أساس هذه الروايه فإنّ لكلّ مجتهد ومفتى حقّ

القضاء وليس بالعكس كما ذكره فى المستمسك.

خامساً : أمّا ما ذكره من أن كلّ ما هو غير معتبر فى مورد القضاء فهو غيرمعتبر فى مورد الفتوى ليس له وجه، لأنّه ثبت بضروره الفقه فى باب القضاء عدم اشتراط أعلميه القاضى من المستقضى، فلو أنّ المستقضى

كان أعلم من القاضى فمع ذلك فإنّ حكم القاضى العالم نافذ على الأعلم،وهذا على خلاف باب الفتوى حيث يشترط فيها أعلميّه المفتى، فإذا كان المستفتى أعلم من المفتى فتقليد الأعلم لغيره لا يجوز، إذن فعندماتختلف الشروط فى باب الافتاء وباب القضاء فكيف يمكن القول بأن كلّ

شىء غير معتبر فى مورد القضاء فهو غير معتبر فى مورد الفتوى. فهناكاُمور كالأعلميه تعتبر شرطاً فى مقام الافتاء، ولكنها ليست شرطاً فى مقام القضاء.

النتيجه :أنّ الكبرى التى ذكرها بأن كلّ ما هو غير معتبر فى القضاء فهوغير معتبر فى الفتوى أيضاً غير تام، والدليل قام على خلافه أيضاً كماتقدّم.

سادساً :يقول أنّه لا عكس فى المسأله، أى أنّ القضاء يحتاج إلى إذنالإمام وليس كذلك الفتوى، وهذا الكلام أيضاً محل اشكال وتأمل، لأنّ اجماع العلماء على أنّ الفقيه أو المفتى له حقّ القضاء وأن للمجتهد ثلاث مناصب : أحداها منصب الافتاء، والآخر منصب القضاء، والثالث منصب

الولايه. ولا خلاف بين الفقهاء فى المقامين الأولين فالمجتهد له مقام

الافتاء ومقام القضاء أيضاً، يعنى أن له حقّ الفتوى وله حقّ القضاء، إنّماالخلاف فى المقام الثالث وهل أنّ المجتهد له حقّ الولايه على المجتمع وعلى شوءون الناس، وبعباره أُخرى على الاُمور الحسبيه، أو ليس للمجتهد منصب الولايه ؟ المشهور لدى العلماء أنّهم يقولون بعدم ولايه

المجتهد فى هذه الاُمور، ولكن غير المشهور يقولون بالولايه.

المقصود أنّ العلماء أجمعوا على أنّ الفقيه والمفتى لهما حقّ القضاء،ويقول المحقق الكركى فى رساله صلاه الجمعه بأن إجماع العلماء منعقدعلى أنّ المفتى مجتهد ونعبّر عنه بنائب الإمام، وإذا كان المجتهد نائب

الإمام إذن فكلّ عمل يقوم به المجتهد فإنّه مشروط بإذن الإمام. لأنّ المجتهد يفتى على أساس النيابه عن الإمام، ويقضى بين الناس على أساس النيابه عن الإمام، وأحياناً يتحرك من موقع إعمال الولايه بالنيابه عن الإمام، وعلى هذا الأساس فقوله : إنّ كلّ قاضى يحقّ له الافتاء لأنّ

القضاوت تحتاج إلى إذن الإمام وليس بالعكس فالافتاء لا يحتاج إلى اذن الإمام، ليس له وجه. لأنّه عندما قام اجماع الفقهاء على أنّ المجتهد يعمل بعنوان النيابه عن الإمام، فحينئذٍ تكون فتوى المجتهد وقضاوءه وكذلك إعمال ولايته مشروطه بإذن الإمام.

النتيجه :إن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لاثبات جواز تقليدالمتجزى، ضعيف. لأنّ الروايه وارده فى مورد القضاء لا فى مورد الافتاء،والمناط فى باب القضاء غير المناط فى باب الفتوى بل بيان متقدم، ولايمكن القول بأن هذه الروايه تقرر أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداًمطلقاً فكذلك المفتى أيضاً لا ـ يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يمكن القول بهذه الملازمه وقياس المناط فى باب القضاء على المناط فى باب الفتوى ولا يمكن سرايه الحكم الوارد فى الروايه فى مورد القضاء إلى مورد الافتاء بسبب تعدد المناط وتعدد الموضوع.

الدليل الثانى،على جواز تقليد المتجزى، الروايات التى ورد فيها أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا فى زمان حضورهم يُرجعون الناس إلى فقهاء ذلك العصر،ولا شكّ أنّه فى عصر المعصومين عليهم السلام لم يكن الراوى أو الفقيه حافظاً

لجميع أخبار الأئمّه ورواياتهم على الاطلاق، فبعضهم كان يحفظ عدّه روايات والبعض الآخر من الرواه كان يحفظ بعضاً آخر وهكذا كان البعض يعرف عدّه اُصول فقهيه. غايه الأمر أنّ عنوان راوى الحديث يصدق عليهم بوصفهم فقهاء، ولكن الفقيه والراوى لم يكونا فى نقلهماللروايه فى صدد بيان الحكم، والإمام كان يرجع السائل إلى هوءلاء

الأشخاص الذين يحفظون بعض الروايات ويبينون بعض الأحكام ويقول :

خذ معالم دينك من يونس بن عبدالرحمن أو من زكريا ابن آدم، وكذلك فإنّ المتجزى يستنبط بعض الأحكام الإلهيّه من أدله حجيّه الأحكام وبالتالى تكون فتواه مستنده إلى الحجّه.

وطبعاً هذا الاستدلال أيضاً محل تأمل واشكال، لوجوه:

أوّلاًـ :إنّ هـذه الروايـات معلله فى ذيلها بوثاقه الراوى، فعنـدما يسأل الراوى من الإمام : هل أنّ يونس بن عبـدالرحمن ثقه أم لا ؟ فالإمام يقول :

ثقه. فعنـدما يكون هـذا الراوى ثقه يكون نقله للحكم الشـرعى من الإمام صـحيحاً وموثوقاً، ولـذلك فإنّ أخباره ونقله عن الإمام سيكون حجّه، إذن فهذه الأدله تدلّ على حجيّه خبر الثقه ولا تدلّ على حجيّه فتوى المجتهد.

ثانياً :إنّ المرجع الأصلى للأحكام فى زمان حضور الإمام، هو المعصوم نفسه وكان الناس يرجعون إلى الراوى فى عصر الحضور بلحاظ أنّه ينقل حكم وكلام الإمام، وحينئذٍ يكون كلام الراوى حجّه باعتبار بيانه ونقله لحكم الإمام، وحكم الإمام ضرورى وقطعى ولا ربط بحجيّه رأى الفقيه.

ثالثاً :إنّ الأشخاص الذين كانوا ينقلون الروايات والأحكام الشرعيه من الإمام كان يصدق عليهم عنوان الفقيه فى الدين والمتفقه وعنوان النـاظر إلى الحلال والحرام، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزى فمورد شك، أى أنّ المتجزى الـذى استنبط بعض الأحكام الشرعيه فى مسائل معدوده هل يصدق عليه عنوان الفقيه أو عنوان الناظر إلى الحلال والحرام، أم لا ؟ فإذاكان مشكوك الصدق فلاـ يمكـن التمسـك بحجيّـه فتـواه فى مـورد الشـك، إلاـّأن يقـال بـأن عنـوان الفقيـه وعنـوان راوى الحـديث يصـدق على المجتهدالمتجزى فيما إذا استنبط ما يعتد به من الأحكام وبالتالى يصدق عليه عنوان العارف بالحلال والحرام ويكون مشمولاً لأدله حجيّه الفتوى وتكون فتواه حجّه.

الـدليل الثالث، على جواز تقليـد المتجزى، سيره العقلاء، حيث إنّ العقلاءيرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا، والمتجزى عالم فى تلك المسائل التى استنبطها وبالتالى يكون مشمولاً لسيره العقلاء هـذه، سواءًكان المتجزى عالماً بسائر أبواب الفقه أم لاـ بـأن يكون مـاهراً وقادراً على الاستنباط فى بعض الأبواب، وعنـدما يكون عالماً تشـمله سيره العقلاءعلى رجوع الجاهل إلى العالم، ومن الممكن أن يكون المتجزى أعلم فى فن خاصّ بالنسبه إلى المجتهد المطلق ويملـك مـاهره أكبر من المطلق،مثلاً نرى فى العرف أنّ الطبيب المتخصص فى علاـج أمراض العين ربّمـايكون أكثر مهاره وأعلم من الطبيب المطلق والعام، رغم أنّ ذلك الطبيب المتخصص لا علم له فى مورد علاج مرض القلب أو مرض الكبد، ففى

هذا المورد نرى أنّ العقلاء يرجعون فى علاج مرض العين إلى هذا الطبيب المتجزى، إذن فسيره العقلاء تشمل جواز الرجوع إلى المتجزى فى الأحكام، والأدله اللفظيه لا ظهور لها فى الردع عن هذه السيره،وعندما لا تكون الأدله اللفظيه رادعه عن السيره تكون السيره حجّه وبالتالى يثبت جواز الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الإشكال على هذا الوجه أيضاً، أنّ رجوع العقلاء فى هذه الموارد مختلف، فتاره يرجع العقلاء فى علاج عضو خاص يرتبط بجميع الأعضاء، مثلاً إذا كان الإنسان يشكو من مرض فى قلبه وأنّ علاج هذاالعضو يرتبط بجميع أعضاء البدن، ولكن أحياناً لا يرتبط علاج عضوخاص بسائر أعضاء البدن من قبيل اليد والأُذن والعين، فإذا كان المرض يرتبط بجميع أعضاء البدن ففى هذا المورد يرجع العقلاء للطبيب المطلق ولا يرجعون للطبيب المتجزى والمتخصص فى علاج قسم خاصّ من الأمراض.

فإذا كان علاج ذلك العضو الخاصّ لا يرتبط بباقى أعضاء البدن، ففى هذا المورد يرجع العقلاء إلى الطبيب المتجزى بالرغم من وجود الطبيب المطلق، وأمّا فى صوره الشك مثلاً فى مرض الكبد فالعقلاء يشكون هل أنّ هذا المرض يرتبط بسائر أعضاء البدن أم لا ؟ فإذا كان يرتبط بسائرأعضاء البدن فلا يرجعون إلى الطبيب المتجزى، وفى مورد شك العقلاءفالمتعين هو القول بالاحتياط.

إذن فسيره العقلاء تختلف من مورد لآخر فى مسأله الرجوع إلى العالم، وحين الشك ينبغى التوقف والاحتياط، بمعنى عدم الرجوع إلى المتجزى. وحينئذٍ نقول بأنّ المسائل الدينيه من أهم المسائل، فحتّى لوكان المتجزى أعلم فى فن خاصّ ولكن احتمال أن يكون قول المجتهدالمطلق فى تلك المسأله أقرب إلى الواقع، فمع وجود مثل هذا الأحتمال تكون فتواه أقرب إلى الواقع ولا يمكن الرجوع إلى المتجزى فى هذه المسأله الخاصه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول بوجود السيره العقلائيه، لأنّ سيره العقلاء إنّما تجيز الرجوع إلى المتجزى فى صوره عدم

احتمال الخلاف، فلو احتمل الخلاف فإنّ السيره دليل لبّى ولا يمكن التمسك بها فى مورد احتمال الخلاف ومورد الشك، بل يمكن التمسك بهافى مورد القدر المتيقن وهو فتوى المجتهد المطلق، إذن ففى مورد الشك فى المسأله لا يمكن التمسك بالسيره، إلّا إذا كان الإشكال فى أصل الكبرى وأن نقول بأن فتوى المجتهد المطلق فى هذا المورد ليست بأقرب إلى الواقع، فإذا ناقشنا فى أصل هذه الكبرى وأنّ فتوى المجتهد المطلق ليست بأقرب إلى الواقع من فتوى المتجزى، ففى هذه الصوره تكون سيره العقلاء تامه، غايه الأمر أنّ الكلام فى : هل أنّ الشارع ردع عن سيره العقلاء فى مورد الرجوع إلى المتجزى، أم لا ؟ وهل هناك احتمال الردع

ص: ٢٢٨

من الشارع عن هذه السيره أو لا يوجد مثل هذا الاحتمال ؟

الجواب :أن أدله جواز التقليد غير سيره العقلاء، هى الأدله اللفظيه من الآيات والروايات، والأساس فى الدليل على جواز التقليد آيه النفر وآيه السوءال وهما لا تدلان على جواز التقليد، لأنّه أوّلاً :إنّ مصداق آيه السوءال:

«فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام كماتقدّم مراراً ولا تشمل العالم غير المعصوم، لأنّ الآيه لا تقول : فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون. فإذا كانت الآيه الشريفه تقول ذلك فتشمل العالم غير المعصوم، ولكن الآيه قالت: فاسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر فى اللغه وكذلك فى العرف وفى سياق الآيات والروايات الشريفه لا يعطى معنى العلم. إذن أوّلاً :إنّ هذه الآيه تتعلق بالرجوع إلى الأئمّه عليهم السلام ليقتبس الناس معالم دينهم وأحكامهم الشرعيه من الأئمّه عليهم السلام لا من غيرهم من الذين يعملون بالقياس والمصالح المرسله وبالرأى.

ثانياً :إنّ آيه السوءال تهدف إلى تحصيل العلم، وتقول أنكم إذا لم تعلموابأمر من الاُمور فعليكم بالرجوع إلى العالم لتحصلوا على العلم بهذه المسأله، ولكنها لا تدلّ على لزوم الرجوع إلى العالم ولو لم تتمّ تحصيل العلم بالمسأله بأن تقبلوا كلامه تعبداً، والمطروح فى مسأله التقليد هوالتعبّد بالفتوى وهذا المعنى لا تدلُّ عليه آيه السوءال، إذن فهذه الآيه لاتثبت حجّيه فتوى المجتهد.

أمّا آيه النفر فمنطوق الآيه يقول : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ»(١) وهذه الآيه لا مفهوم لها بأن غير المتفقه فى الدين إذابيّن الحكم الإلهى للناس فبيانه غير حجّه، فمثل هذا المفهوم لا يوجد فى

آيه النفر، إذن فهذه الآيه التى يستدلّ بها على حجّيه الفتوى لا ظهور لهافى الردع عن السيره المذكوره.

أمّا الروايات فمن أظهر هذه الروايات فى هذا المورد مقبوله عمر بن حنظله، ففى هذه الروايه وردت بعض العناوين من قبيل : من نظر فى حلالنا وحرامنا وحكم بأحكامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً. ويمكن القول إنّ عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهيّه وأحكام الأئمّه عليهم السلام منصرف عن مورد المجتهد المتجزى ولا يشمل المتجزى. وعليه فإذا قلنا بأنّ الدليل على جواز التقليد هو مقبوله عمر بن حنظله فحينئذٍ يشكل الأمر فى التمسک بالسيره لجواز تقليد المتجزى إلّاأن نقول بأنّ المراد من المتجزى هو الشخص الذى يملک قدره علميه معتد بها على استنباط الأحكام الشرعيه لا أنّ المقصود من المتجزى كلّ شخص قادر على استنباط مسأله واحده أو مسألتين، فالمراد من

١- سوره التوبه : الآيه ١٢٢.

المتجزی هو الشخص الذی یملک قدره معتد بها علی استنباط الأحکام الشرعیه، ففی هذه الصوره یصدق علیه عنوان العارف بالحلال والحرام والناظر إلی الحلال والحرام ویکون مشمولاً لمقبوله عمر بن حنظله.

وعلیه فهذه الروایه لا تکون رداعه عن سیره العقلاء أیضاً. إذن فی الجمله یمکن التمسک لحجیّه فتوی المتجزی بسیره العقلاء.

وقد ذکروا فی جواز تقلید المتجزی توفر شروط منها :

١ – أن یکون المتجزی أعلم فی تلک المسأله الخاصه من المجتهد المطلق، فالمجتهد المطلق وبسبب کثره اشتغالاته وعدم توفر الفرصه لممارسه عملیه الاستنباط فی جمیع الفنون فإنّ المجتهد المتجزی یکون أدق وأعلم فی هذا المورد الخاصّ، وإلاّ فمع احتمال أعلمیه المجتهدالمطلق لا یمکن الرجوع إلی المتجزی وتقلیده.

٢ – أنّ فتوی المجتهد المتجزی فی المسأله التی استنبط الحکم الشرعی فیها لا ینبغی أن تکون مخالفه لفتوی المجتهد المطلق والأعلم.

٣ – فی مورد الشک عند الخلاف فی الفتوی بین المجتهد المتجزی والمجتهد المطلق فی أنّ فتوی المتجزی فی هذه المسأله هل تختلف عن فتوی المجتهد المطلق أم لا ؟ هنا یمکن التمسک باستصحاب عدم الاختلاف بین فتوی المجتهد المتجزی مع فتوی المجتهد المطلق، إذن فی

الجمله وبمقتضی سیره العقلاء یجوز الرجوع إلی المتجزی مع توفر هذه الشروط المذکوره ویکون تقلیده صحیحاً وحجّه، والأدله اللفظیه بدورها لیست ظاهره فی الردع عن سیره العقلاء علی حجیّه فتوی المتجزی.

مضافاً إلی أنّ المجتهد المتجزی إذا کان یملک قدره معتدا بها علی استنباط الأحکام الشرعیه فإنّ اطلاق الأدله اللفظیه من الآیات والروایات یشمله ویدلّ علی جواز تقلیده، لأنّه یصدق علیه عنوان الفقیه والعارف بالحلال والحرام.

عدم الردع عن السیره

وبمقتضی اطلاق مدارک حجیّه الفتوی وکذلک بحکم سیره العقلاء یمکن القول بجواز تقلید المتجزی، إنّما الکلام فی وجود الردع عن سیره العقلاء وهل هناک ردع عن سیره العقلاء شرعاً بالنسبه لتقلید المتجزی أم

لا ؟

من جمله الأدله على جواز التقليـد، آيه النفر، وقـد تقدّم أنّها لا ظهور لهافى الردع عن السـيره، لأنّ منطوق الآيه يكرر لزوم توجه طائفه من الأشـخاص ليتفقهوه فى الـدين ثمّ يعلمون الناس بالأحكام وينـذرونهم عنـدرجوعهم إليهم، ولكن مفهوم هـذه الآيه لا يعنى إذا بيّن غير الفقيه الحكم الشرعى وأنذر الناس فعلى الناس عدم قبول كلامه.

أمّا البحث عن رادعيه مقبوله عمر بن حنظله التى تقول : من روى حـديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قـد جعلته عليكم حاكماً. فلقائل أن يقول إن اطلاق «من نظر فى حلالنا وحرامنا»يصـدق على من ينقل الروايه ويحفظ مقـدارا من الروايات، غايه الأمر لابدّ من توفر خصوصيتين فى هذه الروايه بحيث تكون منصرفه عمّن ينقل روايه واحده أو روايتين فى باب الأحكام الشرعيه.

أحـداهما :أن هـذه الروايه وارده فى باب القضاء وكـذلك فى خصوص الشـبهه الحكميه، من حكم بحكمنا وعندما يكون مورد الروايه وموضوعها يختصّ بباب القضاء فلا يمكن سرايه هذه الروايه إلى باب الفتوى.

والآـخرى :أن هـذه الروايه تقرر نصب القاضـى الـذى «عرف أحكامنا» وأمّا الشـخص الـذى يروى بعض الروايات ويعرف بعض مسائل الحلال والحرام فلا يصـدق عليه أنّه «عرف أحكامنا»، لأنّ مـدلول : عرف أحكامنا، يعنى أن هذه المعرفه قد اضـيفت إلى حكم الأـئمّه وبالتـالى فالشـخص يكون عارفاً بأحكام الأئمّه عليهم السـلام ، ولا شكّ أن أحكام الأئمّه كثيره، والعارف بأحكام الأـئمّه لابـدّ أن يملـك معرفه معتـدا بها بالأحكام لكى يمكن أن تكون هـذه الإضافه «عرف أحكامنا» صـحيحه من جهه الكثره، فمن يعرف بعض المسائل المعدوده فلا يتناسب مع عنوان : من عرف أحكامنا.

وكـذلك مـا ورد فى مشـهوره ابن أبى خـديجه حيث تقول : «يعلم شـيئاًمن قضايانـا فإنى قـد جعلته عليكم حاكماً»(١) . فقضايا الأئمّه عليهم السلام كثيره، فمن

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، ص ۴ أبواب صفات القاضى باب ١ حديث ۵.

يعلم شيئاً منها يكون منصوباً من قبل الإمام للقضاء، والمراد من : يعلم شيئاً، يعنى الشيء الكثير لكى يكون متناسباً مع قضايا الأئمّه عليهم السلام وأحكامهم الكثيره، وإلاّ فمن يقول : شيء من البحر، ومعلوم أنّ حدودالبحر غير متناهيه فهل يمكن القول أن : شيء من البحر، يصدق على قطره أو قطرتين ؟ كلا، فهذه العباره : شيء من البحر، يمكن أن تصدق على النهر أو على بحيره على الأقل حتّى يمكن أن تكون النسبه للبحر صحيحه ومتناسبه، وهكذا فى مورد : يعلم شيئاً من قضايانا، فيجب أن

يكون ذلك الشيء والعلم بذلك الشيء يعنى الكثير من الأحكام، حتّى يمكن للقاضى أن يكون منصوباً للقضاء من جانب الأئمّه عليهم السلام .

النتيجه، مع وجود هاتين الخصوصيتين، أحداهما أنّ المقبوله وارده فى مورد القضاء، والأُخرى أن نصب القاضى للأئمّه وأنّ منصب القضاء يختصّ بمن : عرف أحكامنا. وهذه النسبه فى معرفه أحكام الأئمّه تصدق على العارف بالكثير من الأحكام الإلهيّه وما يعتد بها من الأحكام لكى تتناسب هذه المعرفه مع أحكام الأئمّه، فإنّ المتجزى الذى استنبط الحكم الشرعى فى مسأله واحده أو فى بعض المسائل القليله لا يصدق عليه عنوان : من عرف أحكامنا.

ثالثا:على فرض عدم وجود هذا الانصراف، فنقول إنّ الروايه مجمله فى مدلولها فهل أن قوله : روى حديثنا وعرف أحكامنا، يصدق على المتجزى، أو لا ؟ وما هو مقتضى القاعده ؟

مقام القضاء:

الجواب :لدينا روايه صحيحه فى مورد القضاء تدلُّ على أنّ القضاء هو منصب النبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام ، فعن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبى عبدالله عليه السلام : «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه (يعنى فإنّ القضاوت)

إنّما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين من نبى أو وصى نبى»(١) .

وهذه الروايه تحصر حقّ الحكومه والقضاء للنبى وللإمام، ولكن من أين نفهم أنّ الحكومه فى هذه الروايه بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ٣ حديث ٣.

المجتمع ؟ وذلـك بقرينه أنّ الروايه تقول : فـإنّ الحكومه إنّمـا هى للإمـام العـالم بالقضـاء. وعليه فالحكومه هنا بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على الاُمور الاجتماعيه والسياسيه.

النتيجه:أنّ المسـتفاد من هذه الروايه حصـر الحكومه والقضاء بالنبى ووصى النبى وهو الإمام المعصوم. وحينئذٍ يرد هذا السوءال : هـل أنّ هـذه الروايه قـد ورد فيهـا التخصـيص والاسـتثناء وأن غير النبى وغير الوصـى يحقّ لهم القضاء أيضاً، أو لم يرد مثل هـذا التخصيص للعام ؟

الجواب :إنّ هـذه الروايه العـامه مخصّـِصه بمقبوله عمر بن حنظله، ومفادهـاأن غير النـبى وغير وصـى النبى وأى الإمـام المعصوم منصوب للقضاء أيضاً من قبل النبى لى الله عليه و آله أو الإمام المعصوم عليه السلام وله حقّ الجلوس فى مجلس القضاء.

ولكن من هـذا الـذى يحقّ له القضـاء ؟ إنه : من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، فمثل هـذا الشـخص مسـتثنى من ذلك العام فى الروايه السابقه وبالتالى يجوز له القضاء، وإذا لم نتمكن من القول أنّ مقبوله عمرابن حنظله تـدلُّ على التخصـيص وعلى جواز القضـاء لمن عرف أحكامنـا،فمن هو العارف بالأحكام والمنصوب للقضاء من قبل الإمام ؟ هل أنّه العارف بالأحكام الـذى ورد فى سـياق المقبوله مقيـداً بكونه : من عرف بأحكامنا، وهل يصـدق هـذا العنوان على من عرف مسأله أو مسائل معـدوده من الأحكام، أو لا يصدق ؟ فيدور الأمر بين الأقل والأكثر فى الخارج من العام، وفى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فمقتضى القاعده خروج القدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، مثلاً لو قيل : اكرم العلماء،

فهـذا عـام ويوجـد هناك دليل خاصّ يقول : لا تكرم العالم الفاسق. فلا شكّ أنّ العالم الفاسق خارج من دائره العام وهو : اكرم العلماء، يعنى أنّ مقتضى العام : اكرم العلماء، هو شمول الاكرام للعالم العادل والعالم الفاسق، فلو لم

يكن هناك مخصـص لهـذا العام فيجب احترام واكرام جميع العلماء العدول والفساق على السواء. ولكن ورد دليل خاصّ يقول : لاـ تكرم العـالم الفـاسق، وهـذا الـدليل المخصّـِص يخرج العالم الفاسق من دائره العام : اكرم العلماء، غايه الأمر أنّ معنى الفسـق مجمـل ولاـ نعلم هـل أنّ مفهوم الفسق يصـدق على من يرتكب الـذنوب الكبيره فقـط أو أنّ مفهوم الفسق يصـدق على مرتكب الكبيره والصـغيره أيضاً. فيدور الأمر بين الأقل والأكثر، فى مفهوم الفسق، وحينئذٍ فبالنسـبه للشـخص المرتكب للكبيره فهو خارج قطعاً من ذلك العام بدليل المخصّـِص : لا تكرم العالم الفاسق، وأمّا مرتكب الصـغيره فنشك هل أنّه خرج من دائره العام : أكرم العلمـاء، بهـذا الـدليل المخصّـِص، وفى مورد الشـك نتمسك بأصاله العموم وأن : أكرم العلماء،شامل للعالم المرتكب للصـغيره أيضاً فيجب اكرامه واحترامه لأننا نشك فى خروجه وتخصيصه فنتمسك بعموم : اكرم العلماء.

وهكـذا فيمـا نحن فيه فإنّ مقتضـى أصاله العموم : اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه إنّما هى للإمام العالم بالقضاء، فهـذا عام، وأصاله العموم تحصـرمقام القضاء للنبى صـلى الله عليه و آله وللإمام المعصوم عليه السـلام ، وقدخرج عن هذا العموم لوجود المخصّص وهو مقبوله عمر بن حنظله وهـذا المخصـص هو : من عرف أحكامنا، فيجوز له القضاء ويكون منصوباً من قبل الإمام، فمن عرف الكثير من أحكام الأئمّه عليهم السلام يحقّ له القضاء.

وأمّا من عرف بعض المسائل المعـدوده فى القضاء وعرف بعض الأحكام الشـرعيه، نشک : هل أنّه خارج من أصاله العموم التى تحصـرمنصب القضاء بالنبى صـلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السـلام ، أولم يخرج ؟ فنشک فى الاسـتثناء والتخصـيص وحينئـذٍ نتمسـک بأصـاله العمـوم، وعليـه فـإنّ المجتهـدالمتجزى لاـ يجـوز لـه القضـاء لأـنّ عنـوان المخصـص هـو : مـن نظر فى حلالناوحرامنا وعرف أحكامنا، وهذا العنوان لا يصدق على المتجزى.

إذن فمقتضـى القاعـده أنّ القـدر المتيقن الخارج من أصاله العموم هوجواز القضاء للمجتهد المطلق، وأنّ المجتهد المطلق خارج ومسـتثنى من ذلـک العـام، ونشـک حينئـذٍ فى المجتهـد المتجزى هـل هو خـارج عن ذلـک العام أيضاً ويحقُّ له القضاء، أو لا ؟ ومقتضى القاعده عدم خروجه من ذلک

العام وعدم جواز القضاء بالنسبه له.

مضافاً إلى أنّ باب القضاء يختصّ بخصوصيات لا توجد فى باب الافتاء، منها:

أوّلاًـ : فى باب القضاء هناک إلزام للقاضـى على المقضـى عليه بحكم الولايه للقاضـى، وهـذا يعنى أنّ المقضـى عليه يجب عليه الالتزام بالحكم الصادر من القاضى الذى له الولايه فى هذا المورد، ولكن فى باب الإفتاءلا يوجد إلزام بالحكم الشرعى، فالمفتى والمجتهـد لاـ يحقّ له إلزام المقلِّدبقبول فتواه، بـل ينبغى عليه فى بـاب الإفتـاء الإخبار بالحكم الإلهى والإفتاء بالحكم الشـرعى لا الإلزام بالحكم.

ثانيـاً :لا أحـد غير اللّه تعالى يحقُّ له إلزام الآخرين بحكم معين، فاللّه تعالى هو المالک الحقيقى لجميع الأشـياء وجميع الكائنات وهو ربّ العـالمين وله الحقّ فى إلزام عبـاده بـأمر وحكم من الأحكـام، وليس للآخرين الحقّ فى ذلک سواء ما ورد فى الروايات فى بــاب الأمربــالمعروف والنهى عـن المنكر وأن الآـمر بـالمعروف والنـاهى عـن المنكر لـه حـقّ إلزام الطرف المقابـل بـالعمل بالمعروف أو ترک المنكر بشروط معيّنه،منها: أن يكون الآمر بالمعروف نفسه عاملاً بالمعروف وتاركاً للمنكر، وإلاّ

فإن كان الآمر بالمعروف تاركاً له أو كان الناهى عن المنكر عاملاً به فليس له حقّ إلزام الآخرين بذلك.

النتيجه، فى باب القضاء عندما يكون للقاضى حقّ الإلزام على المقضى عليه فربّما يلزم المقضى عليه أمراً على خلاف تكليفه الشرعى أى تكليف المقضى عليه، لأنّ المقضى عليه ربّما يكون مقلداً لمجتهد معيّن وهذا القاضى يلزمه بعمل مخالف لفتوى مقلِّدِه. فمع وجود هذه الخصوصيه المخالفه للأصل فى باب القضاء لا يمكن القول إنّ مقبوله عمر بن حنظله الوارده فى باب القضاء تشمل أيضاً باب الفتوى، لابالملازمه العرفيه ولا- من حيث إلغاء الخصوصيه، لأنّ الخصوصيه فى باب القضاء غير الخصوصيه فى باب الإفتاء، ولا- من خلال تنقيح المناط، لأنّ تنقيح المناط إنّما يكون موءثراً إذا كان قطعياً فى مورد الإفتاء، وعندما لايمكن سرايه مقبوله عمر بن حنظله من مورد القضاء إلى مورد الفتوى،فحينئذٍ من البديهى أن لا تكون مقبوله عمر بن حنظله رادعه عن سيره العقلاء فى مورد جواز فتوى المتجزى، ولا ترتبط اطلاقاً بباب الفتوى،وعندما تكون المقبوله مختصه بباب القضاء فلا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء الداله على جواز تقليد المتجزى.

وكيف كان، فتقليد المتجزى جائز، ولا رادع شرعاً وعقلاً عن اتباع المجتهد المتجزى فى المسأله التى استنبط حكمها، وطبعاً مع الشروط الأربعه التى سبق بيانها. هذا تمام الكلام فى حجيّه فتوى المجتهد المتجزى.

الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزى وعدمه

أمّا الكلام فى الجهه الرابعه من حيث نفوذ قضاء المتجزى وعدم نفوذه،وقد تبيّن توضيح هذا الموضوع من خلال ما تقدّم من الكلام فى الجهه الثالثه، لأنّ روايه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام التى تقدم بيانها،تحصر مقام القضاء بالنبى ووصيه الإمام المعصوم، ومن هذا الحصر ومن عموم مقام القضاء للنبى والوصى استثنى المجتهد المطلق وذلك من خلال الأدله الخاصه ومقبوله عمر بن حنظله التى تقرر أنّ العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام منصوب للقضاء من قبل الإمام المعصوم عليه السلام ، وهذا العنوان، أى عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام ومن حكم بحكمنا صادق فى مورد المجتهد المطلق، ولكن هل هو صادق أيضاً على المجتهد المتجزى ؟ فهو مشكوك، ومقتضى القاعده عند الشك

عدم التخصيص وعدم جواز قضائه، وكذلك عند الشك فى منصب القضاءوهل أنّ للمتجزى الحقّ فى القضاء، فبمقتضى قاعده عدم جعل القضاء له يدخل هذا المورد فى ذلك العام.

وهکذا بالنسبه لولایه المتجزی للأُمور الاجتماعیه فهل ولایته نافذه أم لا ؟ مقتضی القاعده عدم نفوذ ولایته، لأنّ مقتضی الأصل وقاعده عدم ولایه أحد علی أحد سوی اللّه تعالی لأنّ ولایته ذاتیه، فلابدّ من جعل ولایه اعتباریه من قبل اللّه تعالی لأحد الأشخاص لیخرج بالتالی عن عموم تلک القاعده وذلک الأصل وهو : أصل عدم ولایه أحدٍ علی أحد،وقد خرج النبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام عن هذه القاعده والأصل وجعلت لهم الولایه بالأدله الأربعه : الکتاب والسنّه والإجماع وحکم العقل، فکان للنبی والأئمّه ولایه مطلقه بهذه الأدله الأربعه، کما تقول الآیه الشریفه : «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۱) .

وکلّ إنسان له الحقّ والولایه فی التصرف فی شوءوناته وتقریر مصیره وماذا یدرس وأین یسافر وأی منهج یتخذه فی حیاته وهکذا، ولکن النبی الأکرم والأئمّه المعصومین علیهم السلام هم أولی بهذا الإنسان من نفسه فی التصرف بشوءون حیاته وتقریر مصیره «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَ-وةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوةَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(۲) فبمقتضی الروایات والإجماع ومقتضی حکم العقل ثبوت الولایه المطلقه للنبی صلی الله علیه و آله والإمام علیه السلام علی الأحکام والأموال ونفوس أفراد المجتمع وتطبیق الأُمورالاجتماعیه.

وأمّا بالنسبه لغیر المعصوم والفقیه فاثبات الولایه المطلقه له محل نزاع،فمشهور العلماء قالوا بعدم ثبوت الولایه المطلقه للفقیه، ومن جمله مشاهیر العلماء آیه اللّه الخوئی والمرحوم الشیخ الأنصاری رحمهماالله ، وعلی

فرض تمامیه أدله النیابه العامه للفقیه فإنّ الضروره تقدّر بقدرها، لأنّ الولایه علی الأُمور العامه وولایه الإنسان علی غیره سواء فی بیان الأحکام الشرعیه أم فی التصرف فی الأُمور الاجتماعیه مخالف للأصل والقاعده، وقد ورد عن الإمام علی علیه السلام قوله : «لا تکن عبد غیرک وقد جعلک اللّه حرّاً». ولکن نقول بالولایه للمجتهد المطلق بمقدار دفع الضروره وحفظ النظام الاجتماعی، وأمّا ثبوت هذه الولایه للمتجزی فمشکوک ومقتضی القاعده فی مورد الشک عدم نفوذ ولایته وعدم نفوذ ولایه أحد علی أحد،وعلی هذا الأساس یتبیّن أیضاً عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزی وعدم نفوذ ولایته، ومقتضی القاعده فی مورد جعل الولایه له، عدم جعل الولایه.

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۶.

۲- سوره المائده : الآیه ۵۵.

هذا تمام الكلام فی الأحكام المترتبه علی المجتهد المطلق والمتجزی من جهات الأربعه التی تلوناها.

قال اللّه عزّوجلّ «يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآاْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْالرَّسُولِ وَأُوْلِی الْاءَمْرِ مِنكُمْ»(۱)

الفصل السابع:انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد

مبانی الاجتهاد

البحث هنـا فيما يخصّ مبانی الاجتهاد وما يتوقف عليه تحصـيل الاجتهاد، فلا شكّ أنّ الاجتهاد يحتاج إلی مبانی واُصول يتوقف عليها،

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

فما هی هذه الاُمور ؟

یمکن بیان المسأله بشکل عام من جهتین :

١ - البحث فی شرائط الاجتهاد ومن له القدره علی العمل برأیه فی مورد فهم الأحکام الشرعیه واستنباطها من أدلتها، وسنبحث هذه الجهه فی باب التقلید إن شاء اللّه وما هی شرائط المفتی والمجتهد، ومن هو المجتهد ؟

الجواب :إنّ شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، العلم، الإیمان،العداله، الذکوریه، طهاره المولد و...، حیث سیأتی تفصیل الکلام عنهالاحقاً إن شاء اللّه تعالی.

٢ - البحث فی مبانی تحصیل الاجتهاد، فما هی المبانی والاُمور التی یتوقف علیها تحصیل الاجتهاد ؟

الجواب :إنّ حقیقه الاجتهاد عباره عن : تحصیل الحجّه وإقامه الحجّه علی الحکم الشرعی من المنابع والمدارک الشرعیه والعقلیه المعتبره فی مقابل المقلِّد، وربّما یکون المقلِّد قادراً علی إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی غایه الأمر إن إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی من قبل المقلِّد

غیر مستند إلی أدله الأحکام، بل مستند لقول وفتوی المجتهد فی الحکم الشرعی. وحینئذٍ نعرف أن حقیقه الاجتهاد عباره عن إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی.

وتاره نقول أن حقیقه الاجتهاد عباره عن: ملکه علمیه قائمه فی النفس وقدره علی استنباط الحکم الشرعی، کما ذکر ذلک الشیخ البهائی فی تعریفه لحقیقه الاجتهاد.

وتاره اُخری نقول أن حقیقه الاجتهاد عباره عن: استنباط الحکم الشرعی والعمل الخارجی، وعلیه فإنّ حقیقه الاجتهاد عباره عن استنباط الحکم الشرعی من الأدله الشرعیه.

ولکن ما هی الاُمور التی یتوقف علیها الاجتهاد ؟ الاجتهاد بهذا المعنی یقوم علی رکنیین أساسیین :

أحدهما،عباره عن معرفه الأدله الشرعیه والعقلیه، فالشخص الذی یریدإقامه الدلیل والحجّه علی الحکم الشرعی یجب علیه أوّلاً معرفه الحجّه لکی یستطیع إقامه الحجّه علی الحکم، ثمّ یلزمه لمعرفه الحجّه الإلهیّه

بعض الاُمور.

الآخر :بعد معرفه الحجّه الشرعيه وإقامه الحجّه على الحكم الشرعى، أن يكون بإمكانه تطبيق الحجّه الشرعيه على مصاديق الأحكام الشرعيه.

إذن يجب عليه معرفه الأُمور الدخيله فى معرفه الحجّه وفهم الحجّه، وبعدذلك يتحرك على مستوى تطبيق هذه الحجّه على موارد الأحكام الشرعيه.

المهم أن إقامه الحجّه على الحكم الشرعى يحتاج لمعرفه الحجّه ويحتاج لمعرفه أى العلوم المبيّنه للحجّه وما هى العلوم الدخيله فى معرفه الحجّه على الحكم الشرعى والعلوم التى غير الدخيله فى ذلك.

علم الصرف والنحو:

من جمله العلوم التى تعتبر من مبادئ الاجتهاد : علم النحو والصرف،فالمجتهد يجب أن يعلم بأنّ الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف إليه مجرور، لأنّه من خلال اختلاف العرب فى كلامهم يحصل اختلاف فى معنى هذه الكلمات، ولذلك يجب على المجتهد فى الجمله معرفه علم النحو والصرف، وهكذا يجب عليه فى الجمله معرفه علم المنطق، بأن يعرف ما هى الحجّه، وما هى القضيه السالبه الكليه والموجبه الكليه وأقسام القياس الاقترانى وشروطه واقسام القياس الاستثنائى وأمثال ذلك، لأنّ العلم بالقواعد المنطقيه فى الجمله دخيل فى صحّه الاستدلال وعدم صحته على الحكم الشرعى والمسائل الشرعيه، وكذلك أن يكون عارفاً فى الجمله بعلم اللغه ويعرف مثلاً ماذا تعنى كلمه الخمس والزكاه وما إلى ذلك.

علم اللغه:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم اللغه، فمعرفه اللغه تعتبر مقدمه للاجتهاد، لأنّ المجتهد يتحرك على مستوى معرفه المدارك الاستنباطيه للأحكام الشرعيه من الكتاب والسنّه، وهذا يتوقف على معرفه مواد المفردات والألفاظ فى الكتاب والسنّه ومعرفه معنى ظاهراللفظ النص، العام والخاصّ، المطلق والمقيد، المجمل والمبين و...،

ويحتاج كذلك إلى فهم ظهور اللفظ ومعرفه معنى ظاهر كلمات الشارع الوارده فى سياق الآيات والروايات ويعلم ما هو المقصود بالحقيقه الشرعيه، وما هى الألفاظ المشتركه والمعيّنه، وأنّ الظاهر هل هو حجّه أوغير حجّه، ويعرف معنى النصّ والمجمل والموءول وغير ذلك، وهذا كلّه يحتاج إلى معرفه علم اللغه.

وكذلك الهيئات العارضه على مفردات الألفاظ، مثل : هيئه ضرب،

يضرب، ضارب، مضروب. فهذه الهيئات للفعل والفاعل، والفعل الماضى والمضارع والأمر، كلّ واحد منها بإمكانه تغيير معنى مفردات الكلام،وبسبب اختلاف هيئات المعانى فإنّ مفردات الكلام وجملاته تتغير أيضاً،مثلًا الفعل الماضى يدلُّ على النسبه التحققيه، وفعل الأمر يدلُّ النسبه الايجابيه والانشائيه، والفعل المضارع يدلُّ على النسبه الترغيبيه والانتضاريه، واسم الفاعل والمفعول يدلُّ على النسبه الصدوريه والوقوعيه وهكذا...

المقصود أنّ المجتهد ومن أجل تحصيل ملكه الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى يحتاج إلى فهم المفردات والهيئات التركيبيه الوارده فى كلام الشارع فى لسان الكتاب والسنّه وفى سياق الآيات والروايات،ويجب على المجتهد فى الجمله أن يتعرف على هذه العلوم العربيه بقدرالضروره والحاجه لا بمقدار تضييع العمر والتوسع الذى لا طائل معه.

علم الفلسفه والكلام:

ومن العلوم التى لاـ يتوقف عليها الاجتهاد، علم الفلسفه والكلام، لأنّ علم الكلام يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، والبحث فى أحوال المبدأوالمعاد دخيل وموءثر فى إيمان الإنسان واعتقاده بأُصول الدين، والإيمان بالتوحيد والمعاد وأُصول الدين الأُخرى واجب على كلّ شخص، سواءًالمجتهد أو غير المجتهد ولا تختصّ معرفتها بالمجتهد.

وعلى هذا الأساس فإنّ علم الكلام غير دخيل فى الاجتهاد واستنباط الحكم الفقهى، وكذلك علم الفلسفه لأنّ الفلسفه تبحث عن حدوث العالم وقدمه وعن أصاله الوجود والماهيه وعن الإمكان وعدم إمكان الوجودات، وهذه المعرفه ربّما تتدخل فى الجانب الاعتقادى للإنسان ولذلك لا تختصّ بالمجتهد، وفى هذه الموارد يحتاج المجتهد وغيرالمجتهد إلى تقويه عقائده والتعرف على هذه العلوم، ومن هنا فإنّ الفلسفه لا تختصّ بالمجتهد ولا تدخل فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، نعم إذاأراد الشخص أن يكون فيلسوفاً ويكون على حدّ تعبير الفلاسفه : يصيرعالما عقلياً مضاهياً للعالم العينى، فعليه دراسه هذا العلم، و لا شك أنّ الفلسفه وعلم الكلام وكلّ علم آخر ينفع الإنسان إذا ورده من الطريق الصحيح ومن خلال مشروعيه الكتاب والسنّه، وإلّا فكما تقدّم، لا دخل للفلسفه فى الاجتهاد وعلم الفقه.

علم التفسير:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم التفسير، لوجود خمسمائه آيه قرآنيه تقريباً ترتبط ببيان الأحكام الشرعيه وتسمّى : آيات الأحكام،

أی الآیات التی تبیّن الأحکام الإلهیّه من قبیل : وجوب الغسل، وجوب الوضوء، وجوب التیمم، وجوب الصلاه والصوم و...، فیجب علی المجتهدعلی الأقل معرفه تفسیر وتأویل معانی هذه الآیات لیستطیع بذلک استنباط الحکم الإلهی من هذه الآیات بشکل عام أو بشکل خاصّ.

علم الأصول:

ولکن العمده فیما یتوقف علیه الاجتهاد وتحصیله هو : علم الاُصول،لأنّه لا توجد أی مسأله من مسائل علم الفقه إلاّ وعلم الاُصول دخیل فی استنباطها، ویمکن القول إن الاجتهاد فی الفقه متوقف علی الاجتهاد فی علم الاُصول، ولا یکون الشخص صاحب نظر فی المسائل الفراعیه بدون أن یکون صاحب نظر واجتهاد فی علم الاُصول، لأنّه سبق وأن قلنا إنّ الشرط الأساسی للاجتهاد أمران :

١ - معرفه الحجّه علی الأحکام الشرعیه، وبعباره اُخری أن یکون المجتهد عارفاً بحجج الأحکام.

٢ - إقامه الحجّه وتطبیقها علی المسائل الشرعیه، وفی ذلک تکون الحجّه علی الأحکام الشرعیه مقتبسه من علم الاُصول، فعلم الاُصول یوفر المدارک اللازمه لإقامه الحجّه والدلیل علی الحکم الشرعی، والحجّه أو الدلیل علی الحکم الشرعی إمّا أن یکون لفظیاً أو لبیّاً وعقلیاً، والأدله اللفظیه عباره عن : الکتاب والسنّه، والأدله اللبیّه عباره عن : حکم العقل،الإجماع، سیره العقلاء، سیره المتشرعه.

النتیجه:إنّ الرکن الأساسی للاجتهاد وما یقیم الحجّه الشرعیه هو علم الاُصول حیث یتکفل من جهه بیان الحجّه الشرعیه اللفظیه للأحکام، ومن جهه اُخری یبین الحجّه اللبیّه والعقلیه للأحکام، ولولا مانع لکان علم الاُصول مصحح للحجّه الشرعیه والعقلیه.

وفی علم الاُصول فإنّ الحجیّه تثبت بالأدله الأربعه : الکتاب، السنّه،الإجماع، حکم العقل. وعندما یکون الرکن الأساس للاجتهاد هو تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه من الکتاب والسنّه، فحینئذٍ بما أنّ الکتاب والسنّه باللغه العربیه، فإنّ فهم وتشخیص ظهور هذه النصوص فی الکتاب والسنّه بحاجه لمعرفه العلوم التی تقدّم بیانها.

مثلًا القرآن الکریم یقول : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا»(١) هذا

١- سوره النساء : الآیه ٤٣.

يستدعى البحث عن معنى كلمه «تيمم» ومعنى كلمه «صعيد»، فهذه الألفاظ ماذا تعنى فى ظاهرها وما هو المعنى الذى استعمل فيها ؟ ومعلوم أنّ مرجع تشخيص الظهورات هو العرف، ولكن تحصيل هذا المعنى الظاهر من الألفاظ لدى أهل اللغه يحتاج إلى علم اللغه لتتبين معانى مفردات الكتاب والسنّه وبالتالى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى.

على أيّه حال فإنّ الاجتهاد يتوقف على علم اللغه، الصرف، النحو،التفسير، الرجال ولا سيّما علم الاُصول، ومن أجل تحصيل هذه العلوم يجب على المجتهد السعى وبذل الجهد فى ذلك والاستعانه باللّه تعالى وطلب التوفيق منه لتحقيق عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنّه.

علم الرجال:

ومن جمله المبانى التى يتوقف عليها الاجتهاد «علم الرجال» وعلم «الدرايه»، وبالرغم من أنّ المرحوم الآخوند لم يذكر فى الكفايه علم الرجال فى سياق ذكره لما يتوقف عليه الاجتهاد، وربّما كان نظره أنّ الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم حجّه، والروايات الداله على حجيّه خبر الواحد محموله على الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فالخبرالثقه بما هو خبر ثقه لا موضوعيه له للحجيّه، وعليه فلا يحتاج الاجتهادلعلم الرجال، فكلّ خبر يراه المجتهد موثوق الصدور عن المعصوم فهوحجّه.

وأمّا تحقيق المسأله وإثبات حاجه الاجتهاد لعلم الرجال، فلو أننا قلناأن خصوص خبر العادل حجّه واستفدنا من أدله حجيّه خبر الواحد -وهى مفهوم آيه النبأ وسيره العقلاء - حجيّه خبر العادل، فهذا يحتاج إلى تحقيق لتمييز العادل من غير العادل، وهذا التمييز والتحقيق يحصل من خلال علم الرجال، فإذا قلنا إنّ موضوع الحجيّه فى خبر الواحد هو خبرالثقه لا الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فهذا أيضاً يحتاج لتشخيص خبر الثقه وتمييزه عن خبر غير الثقه، وهذا أيضاً مرتبط بعلم الرجال، غايهالأمر أنّ الحاجه للتحقيق فى مورد الرجال والروايات مختلف، فالمجتهدالذى يرى أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر للسند وأن إعراض المشهور عن الخبر حتّى لو كان قوى السند، موجب لضعف الخبر، وعلى هذا الأساس لا يحتاج للتحقيق فى الكثير من موارد علم الرجال، لأنّ

الروایه حتّی لو کانت مجهوله وکانت مورد عمل المشهور فهی حجّه ویوءخذ بها ولو کانت ضعیفه السند، وفی هذا المورد لا یحتاج المجتهد إلی کثیر تحقیق فی الرجال والروایات، إلاّ فی موارد وجود شبهه وخلاف فی : هل أنّ هذا الخبر مشهور أو غیر مشهور، ففی هذا المورد فقط یحتاج المجتهد للتحقیق والبحث فی علم الرجال.

علی أیّه حال فالحاجه لعلم الرجال فی تحصیل الاجتهاد ولو فی الجمله موجوده ومجرّد القول بلزوم التمسک بالروایه الموثوقه الصدور لایغنی عن علم الرجال، لأنّ أسباب الوثوق بصدور الروایات توءخذ من علم الرجال وهل أنّ هذا الراوی ثقه لیمکن الوثوق بصدور روایته عن المعصوم ؟ إن تشخیص هذا المعنی مرتبط بعلم الرجال، وطبعاً هناک توثیقات وردت من قدماء الأصحاب ومن المتأخرین من علماء الرجال والحدیث، ولکن جمیع هذه التوثیقات سواءً من قبل المتأخرین کالمجلسی والشیخ البهائی رحمهماالله ، أو من قدماء الأصحاب کالنجاشی والکشی والشیخ الطوسی رحمهم الله وأمثالهم، وقعت مورد النقاش والنقد، ولاشک بأن هذه التوثیقات تحتاج إلی تحقیق ودراسه معمقه حتّی یعلم ما إذا کان راوی الحدیث ثقه فی علم الرجال لیکون بالإمکان استنباط الحکم الشرعی من هذه الروایه، أم لا ؟

إنّ القدماء وعلماء السلف بذلوا جهوداً کبیره فی استخلاص هذه النتیجه وهی وجود کذّابین ووضّاعین للحدیث فی عصر حضورالمعصومین علیهم السلام ، وفی عصر الإمام الصادق علیه السلام کان هناک بعض الکذّابین الذین ورد النصّ علیهم بالتعیین وتبیّن وجود أحادیث مجعوله بعد عصرالإمام الصادق علیه السلام من قبل هوءلاء الکذّابین والوضّاعین.

وقد ورد فی روایه عن الإمام الصادق علیه السلام : أنّ المغیره دسّ فی حدیث أبی أربعه آلاف حدیث، ولکن هذا الدس وهذه الروایات الموضوعه قدکشف الغطاء عنها القدماء، ولکن الکلام فی حدود هذا الدس والجعل ؟

هل أنّ الجعل یشمل روایه کامله أو أنّ الجعل یخصّ بعض مقاطع الروایات أو الکلمات الوارده فی الروایات ؟ فربّما لا تکون الروایه مجعوله بکاملها، ولکن تم تحریف بعض کلمات الروایه من قبیل تغییرحرف «واو» و«الف» وهذا یوءدی بالتالی إلی سقوط الروایه عن الاعتبار،ومعلوم أن هذا النمط من الدس فی الروایات وفی الکلمات کثیر، ولذلک فإنّ الروایات الموقعه، أی الروایه التی تکتب کرساله للإمام ویقوم الإمام بدوره فی الإجابه عنها بشکل مکتوب، والروایات الموقعه والتی فیهاامضاء الإمام تعتبر ضعیفه، لاحتمال الدس والجعل زیاده ونقیصه فی تلک الرساله وفی ذلک الجواب.

ص: ۲۴۳

عندما كنا فى النجف الأشرف كان هناك مسجد قديم جدّاً يقع مقابل الحرم الشريف لأميرالموءمنين عليه السلام يسمّى المسجد الهنـدى المعروف والذى بناه أشـخاص خيّرين من الهند وكانت له موقوفات وترسل إليه النفقات،وقد ذكر فى كتابه الوقف لهذا المسـجد أن هـذا المسـجد وإمكاناته وقف للطلاّب الفقراء. وذكروا أنّه قـد تم تحريف رساله الوقف هذه وأضافواحرف «و» إلى هذه المكتوبه بحيث أصبحت : الطلاّب والفقراء، أى أضافوا الفقراء إلى جمع الطلاّب، فمثل هذا الوضع والتحريف ربّما يكون

بإضافه حرف واحد أو باسقاط كلمه واحده.

المقصود أنّ مثـل هـذا الـدس والتحريف وقع فى الروايـات أيضـاً وربّمـا لاتكون الروايه مجعوله وموضوعه بشـكل كامل، ولكن وجود كلمه أوحرف واحد موضوع ومجعول، بإمكانه تغيير معنى الروايه والحكم، وذلك يحتاج للتحقيق فى علم الرجال.

ويـذكر صاحب الوسائل فى المجلـد العشـرين من الوسائل، عدّه قرائن على أنّ روايات الكتب الأربعه قطعيه الصدور، ولكن على فرض أننـا قبلنابهـذه القرائن وقلنا أنّ روايات الكتب الأربعه «الكافى، التهـذيب،الاسـتبصار، من لا يحضـره الفقيه» قطعيه الصـدور وموثوقه الصدور بالنسـبه لموءلفى هذه الكتب الأربعه وللأشـخاص الذين يؤمنون بهذا الوثوق، ولكن بالنسـبه للأشـخاص الذين يعيشون الشـك فى وثوق صـدور هـذه الروايـات،فـإنّ هـذه القرائن غير موءثره بالنسـبه لهم ولاـ تجعـل من هـذه الروايات قطعيه الصدور لهم.

العنايه الإلهيّه لتحصيل الاجتهاد:

بـالرغم من اختلاـف قابليـات الأـفراد فى فهم الأحكام وفهم العلوم الإلهيّه وبالتالى ينعكس ذلك على سـهوله وصـعوبه تحصـيل الاجتهـاد،ولكن الاجتهاد بـذاته عنايه إلهيه لا تتيسـر لأى شـخص كان، مثلًا فى باب المعاملات وفى مسأله سـهله من قبيل إجراء العقـد كعقد البيع أو عقدالنكاح، نرى أن هذا الأمر اليسـير كان محل نقاش وتأملات عديده فى جزئياته وتفاصـيله، مثلًا : هل أنّ العربيه شـرط فى العقـد أم لا؟ هل أنّ الموالاه بين الايجاب والقبول شـرط أم لا؟ هل يعتبر تعـدد الوكاله أم لا حيث يكفى عاقد واحـد؟ وفى مـورد الشـك هـل يمكن التمسـک باطلاـق اوفـوا بـالعقود وأحـل اللّه الـبيع، أم لاـ ؟ وهـل أنّ عنـاوين المعاملاـت والعقودكالبيع والصلح والهبه وغيرها هى أسماء وضعت لأسباب أو للمسببات ؟

بعض الفقهاء كالشهيد الأوّل والشهيد الثانى قالا بأن هذه العناوين أسماء وضعت للأسباب فالبيع مصدر، وهو عمل البائع والعاقد، والإيجاب والقبول الذى يجريه البائع والعاقد يسمّى البيع أو العقد، وعلى هذا

الأساس فإنّ عناوين العقود والمعاملات هی أسماء للأسباب، وفی موردالشک هل أنّ العربیه شرط أو لیست بشرط، أو هل یشترط التلفظ فی عقدالبیع أو لا یشترط بل یجری عقد البیع کالمعاطاه بدون ألفاظ ؟ ولو شککت بشرطیه شیء فهل یمکن التمسک بالاطلاق ؟ وإذا قلنا بجوازالتمسک بالإطلاق یبرز أمامنا محذور آخر فی عقد البیع وهو صحّه عقدالفضولی، فبما أنکم تقولون بأن هذه العناوین وضعت کأسماء للأسباب ولنفس البیع والهبه والصلح وغیرها، فحینئذٍ بالنسبه لعقد الفضولی الذی ورد الإذن من المالک بعد ایقاع العقد لا یکون هذا الإذن موءثراً فی صحّه العقد لأنّ العنوان یقع علی سبب العقد لا علی الإذن اللاحق.

النتیجه:إنّ العقد الفضولی یصح بالاجازه المالک ولم یصدر هذا العقدالهبه الفضولیین من المالک لکی یؤثر الاجاره المالک والعقد صادر من الفضولی لا من المالک لا أثر له.

وفی مقابل ذلک یقول المتأخرون بأن عناوین المعاملات موضوعه للمسببات، فالبیع اسم للملکیه وهی مسببه عن البیع وعن عقد الایجاب والقبول، والنکاح اسم للمسبب وهو الزوجیه الناشئه من عقد النکاح،وحینئذٍ یثار هذا الإشکال وهو أنّ المسببات أمر بسیط وغیر قابل للاتصاف بالصحّه والفساد، لأنّ الأمر البسیط دائر بین الوجود والعدم، وإذاتهیأت وتوفرت أسبابه وشروطه فإنّه یتحقّق خارجاً وینوجد، وإذا لم تتحقّق أسبابه وشروطه فإنّه لا ینوجد، ولکن البسیط غیر قابل للاتصاف بالصحّه والفساد، وعلی هذا الأساس فلابدّ من الأخذ بالقدر المتیقن من

المسبب، وفی مورد الشک فی تحقق ذلک المسبب لا یمکن التمسک بالاطلاق لأنّ هذا الأمر بسیط فإما أن یتحقق فی الخارج أو لا یتحقق،ولإثبات تحققه لا یمکن التمسک بالاطلاق.

مضافاً إلی ذلک إذا تمّ التمسک باطلاق الأدله اللفظیه فی مورد العقد المشکوک، فهل یستصحب عدم انتقال المال من ملک المالک الأوّل إلی المشتری ویستصحب أیضاً عدم انتقال الثمن من ملک المالک الأوّل إلی البائع، أو لا یجری الاستصحاب ؟ وهل أنّ الاستصحاب یجری فی الشبهات الحکمیه أو لا یجری ؟ وکذلک فی مورد هل أنّ البراءه حاکمه علی الاستصحاب لأنّ بیان أسباب وشروط العقود یحتاج إلی بیان الشارع، فإذا شککنا فی بیان الشارع هل أنّ هذا الشرط معتبر أو غیرمعتبر ؟ فربّما وضع الشارع فی هذا المورد أصل البراءه «رفع ما لا

یعلمون» حاکماً علی الاستصحاب تسهیلاً للمکلّفین.

علی أیّه حال فالاجتهاد لیس أمراً سهل الحصول وخاصه فی موردفهم المجتهد نفسه واستنباطه للأحکام من الأدله العقلیه والنقلیه، ولکن الأهم من ذلک أن یأتی شخص ویقلد هذا المجتهد ویحمله المسوءولیه

والتی یجب فیها توفر شروط جواز التقلید، فهذه المسأله أصعب من تحصیل الاجتهاد نفسه، وکما یقول المثل : دونها خرط القتاد. وجاء فی روایه : ولا تجعل رقبتک جسراً للناس، ومن هنا فإنّ الجرأه علی الافتاء مشکل جدّاً وینبغی أن یتحرک الإنسان فی هذا الاتجاه بعزم وبلا ترددوبالاعتماد علی التوفیق الإلهی، وینبغی علی مثل هذا الشخص أن یبذل جهوداً کبیره ویتحمل اتعاباً باهضه لفهم المطالب والمفاهیم من مبانی علوم الاجتهاد واستخراج الأحکام الشرعیه واثباتها کبرویاً وصغرویاً وتطبیق الکلیات علی جزئیات الفقه.

هذا من جهه، ومن جهه اُخری فإنّ إیمانه بالمبدأ والمعاد یستدعی منه توخی الحذر والاحتیاط وعدم التلاعب بالأحکام الإلهیّه، ومن هنا کان أکابر الأصحاب وعلماء الشیعه یلتزمون بهذا الاحتیاط ویوصون به طلّابهم، ومن اللّه التوفیق وعلیه التکلان.

علم المنطق:

کان البحث فیما یتوقف علیه الاجتهاد من العلوم، بحیث یتمکن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحکام الشرعیه، ومن هذه العلوم :

الصرف، النحو، اللغه، الاُصول، التفسیر، الرجال وما إلی ذلک، وهنا نبحث :

هل أنّ علم المنطق دخیل فی عملیه الاجتهاد وأنّه من العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد أم لا ؟

الجواب :إنّ علم المنطق کمرتکز فی الذهن دخیل فی عملیه الاستدلال لإثبات الحکم الشرعی علی أساس القیاس والبرهان العقلی والنقلی،وترتیب القضایا البرهانیه إلی قضیه موجبه کلیه أو سالبه کلیه وإثبات الحکم الکلی والجزئی کلّها من مقدمات الاستدلال التی لاـ تحتاج إلی منطق مدوّن، فلاـ یحتاج المجتهد لاثبات الحکم الکلی والجزئی إلی تعلم المنطق الارسطی، والشاهد علی صحّه الاستدلال وجواز الافتاء بدون الرجوع إلی المنطق المدوّن، أمر الإمام الصادق علیه السلام لأبان بن تغلب حیث قال له : اجلس فی المدینه وافتی الناس. وقد نقل أبان بن تغلب ثلاـثین ألف حدیثاً فی بیان أحکام الدین عن الإمام الصادق علیه السلام ، وکذلک ما وردفی جواب الإمام الصادق علیه السلام عن سوءال من سأله عن حکم معیّن فقال له :

ما یمنعک عن محمّد بن مسلم الثقفی لتسأل منه. وقد نقل محمّد بن مسلم ثلاثین ألف روایه عن الإمام الباقر علیه السلام وسته عشر ألف عن الإمام الصادق علیه السلام .

وممّـا لا شكّ فيه أن أولئك الفقهاء والرواه لم يتعلموا المنطق الارسـطى،وعليه فالاجتهاد لا يحتاج إلى تعلم هـذا المنطق، بل إنّ مقدار ما يحتاجه المجتهد فى عمليه استنباط الأحكام هو ذلك الفهم الذهنى الارتكازى

والفطرى الـذى ينظم صـحّه واسـتقامه الـدليل من خلال تشـكيل القضايـاالحمليه وغير الحمليه أو القضايا الموجبه الكليه، السالبه الكليه، الموجبه الجزئيه، السـالبه الجزئيه، اسـتحاله التنـاقض والتضـاد وأمثـال ذلك من الاُمورالارتكازيه الـذهنيه التى يسـتخدمها الذهن فى عمليه الاستدلال العلمى،فهذا المقدار الارتكازى من فهم المسائل العقليه والمنطقيه ضرورى لصحّه

الاسـتدلال بأن يعلم الشـخص أن نقيض الموجبه الكليه، سالبه جزئيه،وأنّ السـياق الاسـتثنائى على أقسام، بعضـها منتـج وبعضـها عقيـم، ومـا هى شـرائط الأشـكال الأربعه، وهـل أنّ الظنّ الحاصـل من الخطـابه والشـعر حجّه أو غير حجّه ؟ وهـل أنّ المغـالطه والسفطسطه باطله أو غير باطله ؟ وأمثال ذلك.

وفى مقابل هذا القول هناك من يقول باشتراط علم المنطق فى عمليه الاجتهاد، لتأثير اختلاف الأزمنه فى الاجتهاد، فالاجتهاد فى الماضـى كان سـهلاً وساذجاً ولا يحتاج إلى الاُمور التى يحتاجها الاجتهاد والاسـتنباط فى هذا العصـر، والشـبهات التى تطرح فى هـذا العصـر فى دائره العقائد واُصول الدين وحتّى فى فروع الدين لم تكن تطرح فى السابق ويجب على المجتهد فى هذا العصـر دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقى والعقلى، ولذلك فالاجتهاد يحتاج إلى علم المنطق وأن علم المنطق هو

من جمله العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد.

ومعلوم أن هـذا الكلام فى الجمله يعود إلى ذلـك التصـديق الارتكازى الفطرى الـذى ذكرناه آنفاً، ولكن فى ذات الوقت محل تأمـل، لأنّ المقدارالـذى يحتـاج إليه الإنسـان لـدفع الشـبهات العقائـديه والفرعيه لاشـكّ أنّه يحتـاج لعلم المنطق والعلوم العقليه الاُخرى، ولكن أن يتبحر المجتهدبشـكل كامـل فى علم المنطق ويكون ذلـك من قبيـل التخصـص، فحتّى لو كـان كمالاًـ علمياً للإنسان ولكن هذا التخصـص ليس من أركان الاجتهاد،بل إنّ المقدار الذى يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفه صـحّه وسـقم عمليه الاسـتدلال فى الجمله ومعرفه جهه الكليه والجزئيه فى القضـيه وجهه الظهور وعـدم الظهور فى النصوص والأحكام الشـرعيه التى هى الغرض بالأصـاله للاجتهـاد، وأمّـا أن يكون المجتهـد مضافاً إلى ذلـك - متخصـصا فى علم المنطق فإنّه مجرّد كمال علمى للنفس لا أنّه ممّا يتوقف عليه الاجتهاد.

مضافاً إلى أنّ الشـبهات فى المسائل الاعتقاديه وفى فروع الدين وكذلك الإشـكالات فى سيره الأنبياء والأئمّه عليهم السلام التى كانت تطرح فى

الزمان السابق إذا لم نقل إنها أكثر من هذا الزمان فليست بأقل قطعاً، فهناک العشرات من الآيات القرآنيه والعشرات من الروايات تبيّن وتطرح هذه الشبهات والمغالطات، وفى عصر الأئمّه عليهم السلام كان ابن أبى العوجاء وسفيان

الثورى وأبو شاكر الديصانى وعشرات ومئات المنافقين والكفّاروالمشركين يطرحون هذه الشبهات وعلامات الاستفهام، ولكن الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام وأصحابهم كانوا يجيبون عن هذه الشبهات بالبيان المنطقى والبرهان العقلى.

وهكذا فى هذا العصر فإنّ المجتهد والعالم الدينى عليه أن يتحرک من موقع دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقى والعقلى وبالاستعانه بالآيات القرآنيه والروايات الشريفه، فإذا لم يكن المجتهد قادراً على دفع الشبهات عن اُصول الدين وفروعه فإنّ مثل هذا المجتهد لا يكون مجتهداًمطلقاً.

النتيجه:أنّ الحاجه لعلم المنطق بعنوان قضيه موجبه كليه وبأن يكون المجتهد متخصصاً ومتبحراً فى علم المنطق لا وجه له، ولكن لابدّ فى الجمله من معرفه القواعد المنطقيه لإثبات صحّه وسقم الاستدلال فى مورد اثبات الحكم الشرعى.

معرفه المذاهب:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على مذاهب العامّه فى عصر الأئمّه عليهم السلام ، فمعرفه الأحكام الشرعيه لمذاهب أهل السنّه مفيدوضرورى من جهتين :

الجهه الاُولى :معرفه الحكم فى مقام تعارض الروايات، فمن جمله المرجحات فى باب التعارض مخالفه الروايه لأهل العامه، فإذا تعارضت روايتان فى حكم من الأحكام فإنّ الروايه المخالفه للعامّه ترجح على الموافقه لفتوى العامّه، مثلاً فى مورد الزواج إذا توفى أحد الزوجين قبل الدخول، فهنا يطرح هذا السوءال : هل تستحق الزوجه جميع المهر فى حين أنّ الزوج لم يدخل بها، أو تستحق نصف المهر، فهنا الروايات متعارضه، وإحدى الطائفتين من الروايات تقول بلزوم دفع نصف المهر،والطائفه الاُخرى تقرر بأنّ الزوجه تستحق جميع المهر، ولكن الطائفه

الثانيه من الروايات موافقه لفتوى العامّه، أى أنّ فتوى العامه فى هذاالمورد أنّ الزوجه تستحق جميع المهر، وأمّا روايه تنصيف المهر فهى مخالفه للعامّه، وقد ورد عن الإمام عليه السلام أنّه قال :«فى مخالفه العامّه رشد»(۱) ،أو يقول : «خذّ بما فيه خلاف العامّه»(۲) ، فحينئذٍ لابدّ أن يكون المجتهد عارفاًبفتاوى العامّه فى زمان المعصوم حتّى يتمكن من معرفه الروايه الموافقه

۱- راجع وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى.
۲- المصدر السابق، ح ۴۲.

والمخـالفه للعامّه ويرجـح عنـد التعارض الروايه المخالفه للعامّه ويترك الموافقه لهم لاحتمال وجود التقيه وأنّها صـدرت بلحاظ التقيه لاـ بلحـاظ بيان الحكم الواقعى وبـذلك فهى مرجوحه. ومن هنا فإنّ من جمله مايتوقف عليه الاجتهاد معرفه مـذاهب العامّه فى عصر المعصومين عليهم السلام .

الجهه الثانيه :إن حجيّه خبر الواحد متوقفه على أربعه أُصول :

١ – أصاله السند، من حيث اليقين بصدور الروايه عن الإمام

المعصوم عليه السلام أو تكون موثوقه الصدور عن المعصوم.

٢ – أصاله الجهه، أى أنّ الإمام كان يتحدّث فى مقام بيان الحكم الواقعى الإلهى وبيان المراد الجدى لا فى مقام التشـريع ولا فى مقـام الاجمـال ولا فى مقام التقيه، وإلاّ لو كانت الروايه صادره عن الإمام عليه السـلام فى مقام الاجمال بأن تكون المصـلحه فى اجمـال البيـان والكلام، أو فى مقام التقيه وأنّ الإمام لم يجـد نفسه حرّاً فى بيان الحكم الواقعى فلا يمكن القول حينئـذٍ أن هـذه الروايه حجّه ولو كانت قطعيه الصدور عن الإمام عليه السلام .

٣ – أصـاله الـدلاله وأصـاله الظهـور وأن هـذه الروايـه الـتى يســتدلّ بهـا على الحكـم الشـرعى ظـاهره فى معنى المراد الجـدى، والمقصود أن هذه الروايه لم تستخدم فى المعنى اللغوى والمراد الاستعمالى، وبعباره اُخرى لا يوجداجمال فى الروايه.

۴ – أن لا تكون هناك قرينه على خلاف الظاهر، وإلاّ لا يمكن التمسك بالمعنى الظاهرى للروايه.

هـذه الاُصول الأربعه (أصاله السـند، أصاله الجهه، أصاله الظهور، أصاله عـدم القرينه) فى مورد خبر الواحـد إذا تمت كان ذلك الخبر حجّه، وإن لم تتمّ هـذه الجهـات الأـربعه أو لم يتوفر أحـداها فى الروايه فـإنّ هـذه الروايه لاـتكون حجّه، ومن أجـل معرفه أصـاله السـند وأصاله الجهه لابـدّ من معرفه رأى العامّه فى المسأله والحكم، لأننا إذا احتملنا إن الإمام وبسـبب ابتلائه بالمخالفين وبالحكومات الجائره كان فى حال تقيه وأن هذه الروايه ليست فى مقام بيان الحكم الواقعى، فلا يمكن القول أن أصاله الجد

متحقّقه فی المقام، لأنّ الإمام کان فی موقع الخطر والقتل ولا یمکنه بیان الحکم الواقعی، ولـذلک عندما أفطر الإمام فی غیر یوم العید، سئل الإمام عن سبب ذلک وکیف افطرت فی یوم لم یکن یوم عید الفطر لشهر رمضان المبارک ؟

فقال الإمام علیه السـلام :«لولـم افطر لقتلت»، فلو تعرض الإمام علیه السـلام فی ذلک الوقت للقتل والاستشهاد فلم یکن أثر لأربعه آلاف تلمیذ للإمام یبینون أحکام ومعارف الدین، ولـم تنقل إلینا عشـرات الآف من الأحادیث الشریفه فی بیان معارف الدین عن الإمام.

فهل یسـتخدم الإمام علیه السلام عنصر التقیه ویفطر فی ذلک الیوم ویقضیه فی غیر أیّام رمضان المبارک ویستطیع کذلک حفظ معارف الدین ونوامیس المسلمین ودماءهم، أو یصوم ذلک الیوم ویعرض نفسه للقتل ؟

وهکـذا الحـال فی عصـر الغیبه، فـإذا ابتلی فقیه بحکومه جائره ولا یمکنه أن یطرح مسائل الـدین وإلاّ فسوف یقتل، وإذا قتل فإنّ أغلب معـارف الـدین ومعـارف الحوزات العلمیه سـتتعرض للزوال ویتعرض الآـخرون للقتل والاستشـهاد، فهل فی هـذه الظروف یکون حفظ معارف الـدین والحوزات العلمیه وحفظ نوامیس ودماء المسـلمین أهم وبـذلک یختارالسـکوت، أو یتحدّث بما یثیر حفیظه حکّام الجور ویعرض نفسه للقتل بدون ثمره ونتیجه ؟ فما لکم کیف تحکمون؟!

المهم أنّه إذا واجه الإنسـان مثل هوءلاء المخالفین فینبغی معرفه رأیهم من أجل التعرف علی حجیّه الروایه، ومعرفه أصاله الجـدّ، وإلاّـ فلو لم یعرف رأی المخـالفین فی هـذه المسائـل فلاـ یمکنه القول بـأن خبر الواحـد الـذی ورد عن الإمـام علیه السـلام کان یتضـمن أصاله الجـدّ وأنّها دخیله فی حجیّه الروایه، لوجود احتمال أن تکون هـذه الروایه صادره عن الإمام علیه السـلام فی مقام التقیه ولم تکن بیانا للحکم الواقعی، ولذلک لا یمکن التمسک بأصاله الجدّ فی هذا المورد، ولا أقل تکون الروایه مشـکوکه من حیث أصاله الجدّ وبالتالی لا تکون حجّه.

معرفه فتاوی المشهور:

ومـن جمله لـوازم الاجتهـاد معرفه الفتـاوی المشـهوره للأصـحاب والعلمـاء، فالمجتهـد ینبغی أن یعرف هـذه الفتـاوی المشـهوره لیتمکن فی مورد إثبات الحکم من تدعیم رأیه ومعرفه أن هذا الحکم موافق للشـهره وهل أنّ الشـهره جابره لضـعف سند الروایه أو لا ؟ مثلاً إذا کانت الروایه قویه من حیث السند، ولکن المشهور أعرض عن هذه الروایه ولم یفتِ

بمضـمونها، فهـل أنّ إعراض المشـهور عن هـذه الروايه موجب لوهنهـا أم لا ؟ وإذا كان موجبا لوهن الروايه فلا يجوز له الفتوى على وفقها، وإذاكان إعراض المشهور لا يوجب وهن وضعف تلك الروايه جاز له الفتوى على وفقها.

فإذن يجب على المجتهد بشكل عام أن يكون جامعاً وخبيراً فى أمرين:

أحدهما :أن يكون عالماً بكبريات الحجّه الاُصوليه وعارفاً بالحلال والحرام فى الشريعه الإلهيّه.

والآخر: أن يكون عالماً وخبيراً بتطبيق تلك الكبريات لاثبات الحكم الشرعى فى الفروعات الفقهيه.

وعنـدما نقول بضـروره أن يكون المجتهـد عارفـاً بكيفيه تطبيق الحجّه على فروعـات الأحكـام، فـذلك لأنّه ربّما يكون المجتهد عالماً بالقواعـد الكبرويه وماهراً بمعرفه تفاصـيل علم الاُصول ويعرف مثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهى فى الشـىء واحد هل يجوز أو لاـ يجوز ؟ وكـذلك يعرف أطلاقات الأدله وعمومات الأدله اللفظيه وقواعـد الاُصول العمليه، ولكنه لا يملك المهاره اللازمه لتطبيق تلك الكبريات والقواعد على صغرياتهالاستنباط الحكم الشرعى منها، مثلاً هل أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه أم لا ؟ فهنا يجتمع الأمر والنهى فى مورد واحد، فهل يستطيع هذاالمجتهد تطبيق تلك الكبرى على هذا المورد؟ والشىء الواحد من حيث الوجود والمـاهيه يجتمع فيه الأـمر والنهى، والتكليف بالمحال غير ممكن،ولـذلك فالصـلاه فى الـدار المغصوبه باطله على القول بعدم اجتماع الأمر والنهى، أو أن يكون متعلق الأمر ماهيه الصـلاه ومتعلق النهى ماهيه الغصب، فالتركيب هنا انضـمامى ولا يسرى أى حكم مقارن لحكم مقارن آخر إليه ولا لازم إلى لازم آخر، وعليه تكون الصلاه فى المكان المغصوب صحيحه، فربّما لا يملك المجتهد المهاره فى تطبيق هذه الكبريات، أو مثلاً ما ورد فى الروايات أنّه إذا كان مقدار الدم فى لباس أوبدن المصلى أقـل من درهم فإنّه معفو عنه فى الصـلاه وتجوز الصـلاه به،وحينئـذٍ يمكن للمجتهـد من خلال التمسك باطلاق هـذا الـدليل أن يتمسـک فى العفو عن دم الهره فى الصـلاه إذا كان بـذلک المقـدار، فى حين أنّه لودقق فى الروايه فإنّه يرى أنّ الروايه فى مقام بيان نجاسه أو عدم نجاسه هذا الدم وعدم العفو عنه فى الصلاه، ولكنها ليست فى مقام بيان مانعيه

وعدم مانعیه الدم، فعندما لا تکون فی مقام بیان المانعیه وعدم المانعیه فلایمکن التمسک باطلاق هذه الروایه.

المقصود أنّ المجتهد فی هذه الموارد یجب أن یملک المهاره والقدره علی تطبیق کبریات الحجّه فی الأحکام علی صغریاتها ومصادیقها، أوعلی سبیل المثال أن یعلم المجتهد قاعده کلیه وهی أن کلّ شرط مخالف للکتاب والسنّه باطل، فإذا اشترط البائع أنّ المشتری لا- یحقّ له التصرف فی المثمن أو یشترط المشتری أن لا- یتصرف، البائع فی الثمن فهذا الشرط مخالف للکتاب والسنّه، فیجب أن یعلم ما هی الموارد التی یکون فیها

الشرط مخالفاً للکتاب والسنّه، وما هی الموارد والصغریات التی لا یکون فیها الشرط مخالفاً للکتاب والسنّه، أو موارد الشبهه الحکمیه ومواردالشبهه الموضوعیه، أو مثلاً فی عقد السبق والرمایه لا یعلم أن هذا العقدمن مصادیق عقد الاجاره حتّی یکون لازماً، أو أنّه من مصادیق عقد الجعاله فیکون هذا العقد جائزاً وغیر لازم ؟ وهل هذه الشبهه حکمیه أوموضوعیه ؟ فإذا کانت الشبهه حکمیه فهی مورد التمسک بقاعده : اوفوابالعقود، فیجب الوفاء بهذا العقد، وإذا کانت الشبهه موضوعیه فهی لیست من موارد التمسک بأوفوا بالعقود فلا یجب الوفاء بهذا العقد.

بیان ذلک :إنّ العقود بشکل عام یمکن تصویرها علی أربعه أنحاء : فتاره یکون العقد لازما من الطرفین، کعقد البیع بعد الافتراق من مجلس البیع،فمثل هذا العقد یکون لازماً من طرف البائع والمشتری کلیهما، وهکذاعقد الاجاره، عقد النکاح و...

وتاره أُخرییکون العقد جائزاً من الطرفین کعقد الجعاله، عقد المضاربه،عقد الشرکه، عقد الوکاله.

وثالثه :یکون العقد لازماً من طرف العاقد فقط کعقد الرهن فهو لازم من جهه الراهن ولکنه غیر لازم من جهه المرتهن.

ورابعه :یکون العقد مورد شک، کعقد السبق والرمایه فهل أن هذا العقدهو عقد اجاره لکی یکون لازماً، أو من قبیل عقد الجعاله لکی یکون جائزاً وغیر لازم، فلا نعلم حاله وهل أنّ هذه الشبهه موضوعیه أو شبهه حکمیه ؟ فلو کانت الشبهه موضوعیه فلا ینبغی التمسک بأوفوا بالعقود،لأنّه لا یمکن اثبات موضوع العقد ومصداقه بدلیل معیّن وإلاّ فلا یمکن تقدیم الموضوع علی الحکم. وإذا کانت الشبهه موضوعیه فیمکن التمسک باستصحاب عدم الملکیه وإذا کانت الشبهه حکمیه فلا یمکن التمسک باستصحاب عدم الملکیه، لأنّ أدله الاستصحاب قاصره عن اثبات جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه.

ص: ۲۵۲

والنتيجه أنّ هـذا المورد يحتـاج إلى اجتهـاد واعمـال النظر والتمعن فى الكبرى الأُصوليه والفقهيه ويحتاج إلى خبره وبصيره فى تطبيق الكبرى على صغرياتها الفقهيه.

علم المعانى والبيان:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والبيان، فالمجتهد يجب أن يعلم أن تقديم ما حقّه التأخير مفيد للحصر كقوله تعالى : «إِنَّمَاوَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ»فكلمه «إنّما» أداه للحصر بحيث تحصرالولايه باللّه وبالرسول ومصداق خاصّ من الذين آمنوا وهم الأئمّه،وتقديم أمر على أمر وكلام على كلام إما يدلّ على أهميه ذلك المتقدم أويدلُّ على الاختصاص، وكذلك حذف متعلقات الفعل يدلُّ على التعميم،وتقديم متعلقات الفعل يدلُّ على افاده الحصر من قبيل: إياك نعبد وإياك نستعين، فهنا «إياك» مفعول وقد تقدّم على الفعل «نعبد ونستعين»، أو يعلم المجتهد موارد الحصر الحقيقى والحصر الاضافى من قبيل : «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَ-آ أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ»(١) .

وكذلك يعلم الفرق بين المجاز والكنايه، والتشبيه والاستعاره وخصوصيات هذه الأُمور يمكن استفادتها من علم المعانى والبيان،فالمجتهد يجب أن يعلم فى الجمله هذه الخصوصيات، وعلى حدّ تعبيرصاحب الكفايه أنّ الاجتهاد يحتاج إلى فهم العلوم العربيه، والمقصود هوالنحو، الصرف، الأدبيات، اللغه، التفسير، الرجال، المعانى والبيان، والركن الأساس للاجتهاد هو فهم علم الأُصول والفقه.

مضافاً إلى أنّ الظروف الزمانيه الحاليه تستوجب أن يكون المجتهدفى هذا العصر عالماً بالفلسفه وعلم الكلام وعلم المنطق وذلك لغرض دفع الشبهات الوارده على الإسلام والدين وتوعيه الناس والمجتمع فى مسائلهم الدينيه، ولابدّ أن يكون المجتهد عالماً بالمسائل السياسيه،والاجتماعيه، والكلاميه، والفلسفيه وأمثال ذلك بما فيه الكفايه.

الغرض أنّ الاجتهاد يستلزم الاطلاع على هذه الأُمور والعلم بها كماتقدّم سابقاً فى تعريف الاجتهاد وأنّه عباره عن : القدره العلميه على الاستنباط واستخراج الأحكام الإلهيّه من منابعها الأربعه : الكتاب والسنّه والاجماع وحكم العقل، ومكانه الاجتهاد فى المنهجيه العمليه للأحكام هى أنّه واجب تخييرى وعِدل الاحتياط والتقليد.

١- سوره الأحزاب : الآيه ۴٠.

انفتاح باب الاجتهاد:

إنّ الاجتهاد يمثّل الحجّه التعبديه والتأسيسيه الشرعيه للمقلد وللمجتهدنفسه بمقتضى الأدله الشرعيه للاجتهاد، أو أنّه يفيد الوثوق والاطمئنان بالحكم الشرعى ويكون مورد إمضاء الشارع، وباب الاجتهاد مفتوح،فكل عالم جامع لشروط الاجتهاد وعالم بالقواعد الاُصوليه والفقهيه يمكنه فى أى وقت استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه ويكون هذا الاجتهاد مورد امضاء الشارع المقدس ولازم القبول.

وأمّا قول أهل السنّه بأن باب الاجتهاد مسدود وأنّ الاجتهاد منحصربرأى فقهاء المذاهب الأربعه فلا يمكن قبوله نقلاً وعقلاً، والفقهاء الأربعه هم : أبو حنيفه، مالك، الشافعى، أحمد بن حنبل، حيث يعتقد أهل السنّه بأن الاجتهاد منحصر بهوءلاء الفقهاء وهذا ممّا لا دليل عليه لا نقلاً ولا عقلاً.

أمّا نقلاً، فإنّ هذا الكلام أى انحصار الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعه وانحصار جواز التقليد بالفقهاء الأربعه لا يمكن المساعده عليه، لأنّ الفقهاء الأربعه لم يكونوا معاصرين لرسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى يقال أنّهم اكتسبواالعلم مباشره منه، ولكنهم ولدوا بعد مائه عام ونيف على رحيل رسول اللّه صلى الله عليه و آله فلا توجد آيه قرآنيه ولا روايه نبويه ولا روايه من الإمام المعصوم تدلُّ على تعيين وحصر الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعه وتقليدهم، ولم يقم إجماع على مثل هذا الحصر.

وكذلك بالنسبه للدليل العقلى فلا دليل على هذا التعيين والحصر بهوءلاءالأربعه عقلاً ولا دليل على أنّ نبوغهم العلمى كان أعلى من الآخرين، إذن فلا دليل لدينا على أنّ فقهاء المذاهب الأربعه معصومون وأنّهم لا يخطئون ولا يشتبهون فى فتواهم واجتهادهم حتّى يكون رأيهم حجّه مطلقه أوأنّهم يتمتعون بنبوغ علمى يتفوقون به على جميع فقهاء عصرهم والعصورالمتأخره إلى الأبد، وعلى فرض أنّهم كانوا نوابغ فى عصرهم إلاّ أنّ هذا لا يمنع من وقوع العالم النابغه فى الخطأ والاشتباه.

ومن جمله الأدله على أنّ فقهاء المذاهب الأربعه كانوا أشخاصاًعاديين يقعون فى الخطأ والاشتباه أحياناً، ما نراه فى فتاوى كلّ واحد من هوءلاء الأئمّه الأربعه واختلافهم فى الرأى والفتوى، فما أكثر الموارد التى تختلف فيها فتوى أبى حنيفه مع فتوى مالك، وبالعكس، وكذلك اختلاف فتوى الشافعى مع فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وهذا الخلاف يدلُّ على أنّ أحدهم يخطىء الآخرين فى الاجتهاد والفتوى ويرى أنّ فتواهم

باطله وغير مقبوله، وإلاّ فإذا كان رأيهم مصيبا للواقع وفتواهم حجّه مطلقه فلا معنى لتخطئه كلّ واحد منهم الآخرين فی فتواهم. المهم أن كلّ واحد من فقهاء المذاهب الأربعه كان إنساناً عادياً يجتمع رأيه مع الخطأوالاشتباه والمخالفه للواقع وحالهم حال سائر الناس، وحينئذٍ كيف يمكن القول بأن الاجتهاد والافتاء منحصر بهوءلاء الفقهاء الأربعه ؟!

وكذلك نرى بالوجدان وجود علماء فی هذا العصر من أهل السنّه يفتون على خلاف نظر الفقهاء الأربعه فی المسائل الفقهيه والسياسيه والاجتماعيه، إذن فلا دليل لدينا من القرآن أو من الروايات أو من العقل أو من الوجدان على انسداد باب الاجتهاد وحصره بفتاوى فقهاء المذاهب الأربعه، وكذلك لا يوجد دليل عقلى ونقلى على عصمتهم، والدليل الموجود لدينا يختصّ بما ورد عن الوحى وروايات المعصومين على عصمه عتره الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله والأئمّه الاثنى عشر عليهم السلام الذين هم أصحاب الوحى والعصمه فقط «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»(۱) .

آيه التطهير وامتياز الأئمّه المعصومين عليهم السلام :

وقد صرّحت الآيه الشريفه بهذه الحقيقه وقالت : «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»فأهل بيت النبى صلى الله عليه و آله هم الأئمّه الاثنا عشر المعصومون والمطهرون من كلّ نقص خَلقى وخُلقى، وأسباب نزول تؤيد أنّ آيه التطهير تختصّ بأهل بيت رسول اللّه صلى الله عليه و آله لاغير.

إنّ القرآن الكريم قد بيّن بصراحه أنّ الأئمّه معصومون عليهم السلام وأنّهم منزهون عن كلّ رجس فی الخَلق والخُلق «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»و«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۲)

وهكذا نرى أنّ القرآن الكريم يأمر الناس بصراحه بالرجوع فی سوءالهم عن الأحكام الشرعيه والعلميه إلى أهل البيت عليهم السلام .

وكذلك ما ورد فی حديث الثقلين المتواتر عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله إن الأئمّه المعصومين عليهم السلام عِدل القرآن حيث قال النبى الأكرم صلى الله عليه و آله : «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه وعترتی لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض وما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا»(۳) . فهذا الحديث المتواتر يصرّح بوجود ملازمه بين القرآن والعتره وهم الأئمّه الطاهرين، يعنى كما أنّ القرآن معصوم ومصون

۱- سوره الأحزاب : الآيه ۳۳.

۲- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

۳- اُصول الكافی : ج ۱، ص ۲۱۰؛ شواهد التنزيل، ج ۱، ص ۱۴۹.

من الخطأ والاشتباه والتحريف إلى يوم القيامه وهو المعجزه الخالده للّه تبارك وتعالى فإنّ الأئمّه الطاهرين معصومون أيضاً ومصونون من الخطأوالنسيان والاشتباه، كما أن كلامهم حجّه إلهيه خالده إلى يوم القيامه، لأنّ كلام المعصوم عين الواقع وعين حكم اللّه تعالى، والحكم الإلهى الواقعى أبدى وخالد إلى يوم القيامه.

وكما أنّ القرآن جامع لعلوم الأولیين والآخرين ولا رطب ولا يابس إلّافى كتاب مبين فكذلك الأئمّه المعصومون جامعون لعلوم الخلق من الأولیين والآخرين كما قال تعالى : «فَسْءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ».

عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه تعالى : «إِنَّ هَـٰذَا ا لْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»(١)، قال عليه السلام :يهدى إلى الإمام(٢).

عن أبى جعفر عليه السلام فى قول اللّه عزّوجلّ : «فَسْءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «الذكر أنا والأئمّه أهل الذكر»(٣) .

وقال الإمام الرضا عليه السلام : «نحن أهل الذكر ونحن المسوءولون»(۴).

وكما أنّ القرآن حجّه إلهيه مطلقه إلى يوم القيامه: «وَإِنَّهُ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ *

لَّا يَأْتِيهِ ا لْبَٰطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»(۵)فكذلك الأئمّه من أهل البيت الوحى والعصمه عليهم السلام هم حجج إلهيه مطلقه إلى يوم القيامه، وروى عن اُم سلمه أنّها قالت : إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال : «الحقّ مع على وعلى مع الحقّ يدار كيف ما دار»(۶) «وحلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامه وحرامه حرام إلى يوم القيامه»(٧).

فكما أنّ التعاليم السماويه والأحكام الإلهيّه ودستورات القرآن والسنّه النبويه واجبه الاطاعه ولا يجوز التخلف عنها ومخالفتها فكذلك الأئمّه

١- سوره بنى إسرائيل : الآيه ٩.

٢- الكافى، ج ١، ص ٢١۶.

٣- المصدر السابق، ص ٢١٠.

۴- المصدر السابق، ص ٢١٠.

۵- سوره فصلت : الآيه ۴١ و۴٢.

۶- فضائل الخمسه، ج ٢، ص ١۴٠.

٧- انظر: أصول الكافى، ج ١، ص ۵٨.

يجب اطاعتهم ولا يجوز مخالفه أوامرهم وتعاليمهم «يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأَوْلِى الأءَمْرِ مِنكَمْ»(۱).

وكما أنّ بيان جميع الكمالات الإنسانيه ورد فى القرآن الكريم، فإنّ الأئمّه المعصومين عليهم السلام هم الجامعون للكمالات الإنسانيه، لأنّ كلّ إمام معصوم هو الإنسان الإلهى الكامل، والواجد لجميع الكمالات الإنسانيه ومظهر الأسماء والصفات الإلهيّه، أى أنّ الإمام المعصوم مظهر علم اللّه،ومظهر قدره اللّه، ومظهر حكمه اللّه، ومظهر مشيئه اللّه، ومظهر رحمه اللّه وهدايته ولطفه، ومثل هذا المقام هو من اختصاص الأئمّه المعصومين عليهم السلام من أصحاب الوحى والعصمه وليس لأحد آخر من الناس مثل هذه المرتبه، وكما يقول الإمام على عليه السلام فى نهج البلاغه : «ولا يقاس بآل محمّد من هذه الاُمّه أحد»(۲) فهم مظهر علم اللّه ومعدن وحى اللّه وهم الحجّه الإلهيّه إلى يوم القيامه.

المهم أنّه لا يوجد دليل ولا آيه ولا روايه ولا عصمه على حصرالاجتهاد المطلق بفقهاء المذاهب الأربعه، وبالتالى فإنّ باب الاجتهادمفتوح ومقوله انسداد باب الاجتهاد واضحه البطلان، وكما يقول القرآن الكريم : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئفَهٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوآ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۳)فهذه الآيه تقرر بأن باب الاجتهاد مفتوح فى كلّ زمان ولكلّ عالم جامع للشرائط الشرعيه والدينيه، فإذا كان اجتهاده مطابقا للكتاب والسنّه والأدله الشرعيه المعتبره فهو مورد إمضاء

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

۲- نهج البلاغه، الخطبه ۲.

۳- سوره التوبه : الآيه ۱۲۲.

الشارع ومقبول وإلاّ فلا.

هذا تمام الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد.

التخطئه والتصويب:

البحث هنا فى الأحكام العقليه للاجتهاد فيما يخصّ التخطئه والتصويب، فالمجتهد بعد استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها هل يمكن أن يقع استنباطه مخالفاً للحكم الواقعى، أم يكون مصيباً دائماً للواقع ؟

الجواب :إنّ الأحكام العقليه، سواءً فى حكم العقل المستقل أم فى حكم العقل غير المستقل، يقع الخطأ والاشتباه بالوجدان، ومقوله التصويب فى الأحكام العقليه غير ممكنه، وإلاّ فيستلزم اجتماع الضدين والنقيضين،مثلًا يقيم أحدهم برهاناً على استحاله اعاده المعدوم، والآخر يقيم برهاناًعلى إمكان إعاده المعدوم، وبديهى أن أحدهما خطأ ومخالف للواقع وإلّااستلزم اجتماع النقيضين المحال، أو يقيم أحدهم دليلاً على حدوث العالم والآخر يقيم دليلاً على قدم العالم، فلا شك فى بطلان أحد القولين، أويثبت أحدهم حركه الأرض بالدليل مثل غاليلو، ويقيم الآخر دليلاً على سكون الأرض وعدم حركتها وأنّ الشمس هى التى تدور حول الأرض لابالعكس، ومن الواضح أن أحدهما مخطأ ومخالف للواقع، كما ثبت بعد أكثر من ألف سنه بطلان فرضيه بطليموس فى علم الهيئه والتى حكمت العالم أكثر من ألف عام وكان بطليموس يقول بعدم حركه الأرض واستحاله الجزء الذى يتجزأ، وعندما أثبت غاليلو وكوبرنيك أنّ الجزء يمكن أن يتجزأ وأثبتوا وجود التركيب للذره وإمكان تجزئتها، تبيّن للناس خطأ النظريه القديمه. المهم أن خطأ النظريات العقليه واضح وجلى وإلاّ فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال بالذات.

إنّما الكلام فى الاُمور الاعتباريه والأحكام الشرعيه، وطبعاً لا شك أنّ الأحكام الشرعيه تمتد فى جذورها إلى عالم التكوين لأنّها ترتبط بالمصالح الواقعيه والمبادى ء النفس أمريه، وبالنسبه لما ورد من الأحكام الشرعيه فى نصّ الكتاب والسنّه المتواتره هى أحكام قطعيه ولا ـ مجال للخطأ فيها لأنّها نشأت من علم الأزلى الإلهى فهى أحكام مطابقه للواقع وبديهيه الثبوت مثل : وجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وأمثال ذلك.

وأمّا القسم الآخر من الأحكام الـذى يرتبط بالموارد التى يتوقف عليهاالاجتهاد والاسـتنباط فمورد خلاف بين العلماء، وعلى هـذا الأساس فالأحكام الشـرعيه تنقسم إلى قسـمين : أحـداهما المنصوص والذى لايعقل سـريان الخطأ إليه، والآخر ما يحتمل سـريان الخطأ إليه.

المهم أنّ المجتهد يعمل على اثبات الحكم الشـرعى بواسـطه الأدله،سواءً كان ذلك الدليل خبر ثقه المفيد للظنّ، أو كان الدليل على الحكم الشـرعى اللوازم العقليه المفيـده للقطع، من قبيـل الأـمر بالشـىء هل يقتضـى النهى عن ضـدّه أم لا ؟ وهل يمكن أن يخطأ المجتهد فى استنباطه أويكون مصيباً للواقع دائماً ؟

فى هـذه المسأله تقول الإماميه بالتخطئه وأنّ الحكم الـذى يسـتنبطه المجتهد من الأدله ربّما يكون مطابقاً للواقع وربّما يكون غير مطابق وبالتالى فهو مخطىء فى اسـتنباطه هـذا، فلا يمكن أن تكون الآراءوالفتاوى مطابقه للواقع دائما، لأنّ ذلك يسـتلزم اجتماع النقيضـيين كماتقدّم، مثلاً يرى بعض المجتهدين وعلى أساس الأدله الشرعيه أن صلاه الجمعه واجبه وجوباً عينياً فى زمان الغيبه، والبعض الآـخر يسـتنبط الوجوب التخييرى لصـلاه الجمعه وأنّ المكلّف مخيّر بين الاتيـان بصـلاه الجمعه أو صـلاه الظهر، وبعض آخر يسـتنبط حرمه صـلاه الجمعه فى زمان الغيبه لعدم توفر شرط وجوبها وهو حضور الإمام المعصوم عليه السلام ، وذهب فريق آخر إلى استحباب صلاه الجمعه بالاستناد إلى الأدله، ومن الواضح أن جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مطابقه للواقع، فأحد هذه الأقوال فى مورد صلاه الجمعه مطابق للواقع، وباقى الأقوال مخالفه للواقع ومجانبه للصواب.

مقوله التصويب:

وفى مقابـل قول الإمـاميه هنـاك قول بـالتصويب لـدى أهـل السـنّه ويعنى أنّ اسـتنباط المجتهـد مطـابق ومصـيب للواقع على أيّه حال(١) .

بيان ذلك :إنّ التصويب يمكن تصوره على ثلاثه أنحاء :

الأول:أن نقول بأن اللّه تعالى عالم بالواقع وعالم بعواقب الاُمور ويعلم أنّ فتوى هـذا المجتهد سوف تتعلق بوجوب صـلاه الجمعه وسـيفتى المجتهد الآخر بحرمه صلاه الجمعه، ويفتى ثالث باستحباب صلاه الجمعه، ولكن قبل صدور فتوى المجتهدين يقوم اللّه تعـالى بجعـل أحكام متعـدده بعـدد آراء المجتهـدين فى لوح الواقع وبالتالى تكون فتوى كلّ واحـد منهم مطابقه لـذلك الحكم الإلهى الواقعى المجعول، فمن يفتى

١- الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسى الظاهرى، وذهبت طائفه إلى أنّ كل مجتهد مصيب وأنّ كل مفتى محق فى فتياه، ص ٧٠.

بـالحرمه فـإنّه مصـيب للواقع ورأيه مطـابق لتلـك الحرمه المجعوله فى اللوح المحفوظ، وبعبـاره أُخرى أنّ جعل الواقع يتطابق مع الفتوى فمن افتى بالوجوب فإنّ حكم الوجوب قد جعل فى الواقع له.

والسوءال هو :هل هذا النحو من التصويب فى الأحكام ممكن أم محال ؟

الجواب :إنّ هـذا النوع من التصويب غير محـال ثبوتاً، لأنّه لا يسـتلزم الاسـتحاله والامتناع فى هـذا المقام، ولكن فى مقام الاثبات هناك دليل على بطلان مثل هذا التصويب :

أوّلاً :إنّ هذا التصويب مخالف للإجماع وضروره الفقه.

ثانيـاً :إنّ الأخبـار المتواتره وكـذلك برهان الاشتراك فى التكليف تبين أن لكلّ واقعه حكماً فى الواقع حتّى ارش الخـدش وفى هـذا الحكم يشترك العالم والجاهل ولا يختصّ بالعالمين به، وعليه فإنّ الحكم الواقعى لايتعـدد بتعـدد آراء المجتهـدين وفتاوى الفقهـاء، والأحكام الواقعيه فى كلّ مسأله مشتركه بين العالم والجاهل فالأحكام الشـرعيه من قبيل وجوب الصوم والصـلاه والحجّ والجهاد وحرمه شرب الخمر والغيبه وما إلى ذلك،مشتركه بين الجاهل والعالم ولا تختصّ بالعلماء والمجتهدين.

الثانى:من التصويب، أن يكون الحكم الشـرعى تابعاً لآراء المجتهدين،فكلّ مجتهد يسـتنبط حكماً من الأدله الشرعيه يكون ذلك الحكم هوحكم اللّه من الواقع حيث يجعـل اللّه تعـالى له الاعتبار والحجّيه، أى أنّه لا يوجـد حكم فى لوح الواقع فى الأصل وأنّ اللوح الواقع أبيض لايوجـد فيه أى حكم، فـإذا أفتى المجتهـد بوجوب حكم معين فإنّ هـذاالحكم فى الوجوب سـيجعل من قبل اللّه، وهكـذا بالنسبه للحرام والمسـتحبّ، وهـذا التصويب منسوب إلى الأشاعره، والسوءال هو : هل هـذا التصويب ممكن أو غير ممكن ؟

الجواب : أوّلاً :كما تقدّم فى القسم الأوّل من التصويب أنّ التصويب خلاف ضروره الفقه وخلاف اجماع الأصحاب.

ثانياً :إنّ هذا النوع من التصويب مخالف للنصوص والروايات المتظافره

والمتواتره التی تدلَّ علی أنّ اللّه تبارک وتعالی له فی کلّ واقعه حکماً وهذاالحکم مشترک بین العالم والجاهل.

ثالثاً :إذا لم یکن هناک حکم فی الواقع فلا موضوع للاجتهاد، لأنّه مع عدم وجود حکم فی الواقع فعن أی شیء یبحث ویفحص المجتهد فی عملیه الاستنباط ؟ إذن فالاجتهاد متفرع علی وجود الحکم فی الواقع وإلّافلا معنی للاجتهاد وبذل الجهد والبحث عن الحکم واستنباطه، والحکم فی الواقع تابع للمصالح والمفاسد لا تابع لرأی المجتهد.

رابعاً :أنّ التصویب یستلزم الدور المحال، لأنّه لابدّ أن یکون هناک حکم واقعی لیتعلق به ظنّ المجتهد ولیتحرک نحو اثباته بواسطه الأدله الشرعیه،ومن جهه أُخری فإنّ الحکم الشرعی متوقف علی الاجتهاد واستنباط هذاالحکم، وهذا هو الدور.

النحو الثالث:من التصویب، أنّ اللّه تعالی جعل فی لوح الواقع أحکاماًانشائیه بعدد آراء المجتهدین، ولوح الواقع لا- یخلو من حکم شرعی، فإذاکان نظر ورأی المجتهد مطابقاً للواقع فنعم المطلوب، وإذا کان مخالفاًللواقع فإنّ لوح الواقع ینقلب وفقاً لموءدی الاماره وموءدی فتوی المجتهد،لأنّ ملاک الحکم الظاهری أقوی من الحکم الواقعی، ولهذا فإنّ لوح الواقع ینقلب ویتغیر إلی الحکم الظاهری وموءدی الاماره، وهذا التصویب منسوب للمعتزله. مثلاً- : إذا کان الحکم فی الواقع وجوب فاتحه الکتاب مع السوره فی الصلاه، ولکن المجتهد توصل إلی وجوب الفاتحه فقط فی الصلاه بدون السوره، فهذا الرأی مخالف للواقع لأنّ الحکم الشرعی علی المکلّف فی الواقع هو وجوب الفاتحه مع السوره فی الصلاه، وحینئذٍ فإنّ هذا الحکم الانشائی الواقعی ینقلب إلی موءدی الاماره ویکون متفقاً مع

فتوی المجتهد وهو وجوب الصلاه بالفاتحه بدون السوره.

والسوءال هو :هل هذا التصویب ممکن أم لا ؟

الجواب :إنّ هذا التصویب وإن لم یکن محال عقلاً، ولکنه،أوّلاً :مخالف للضروره والاجماع.

وثانیاً :لا یوجد دلیل لاثبات هذا النوع من التصویب، بل هناک دلیل علی خلافه، لأنّ الإماره کاشفه عن الواقع وطریق إلی الواقع لا أنّها تعمل علی تغییر الواقع.

بطلان التصويب:

والحاصل كان البحث عن بطلان التصويب، وتقدّم أنّ التصويب

الاشعرى يرى أنّ الحكم الواقعى تابع لرأى المجتهد، وقلنا أن هذاالتصويب باطل عقلاً ونقلاً لأنّه يستلزم الدور ويستلزم الخلف، لأنّ الشخص المعتقد بهذا التصويب يعتقد بوجود الحكم الواقعى ليكون له ظنّ أو علم بهذا الحكم، وبالعكس فكما أنّه لا يمكن وجود حكم بدون موضوع، فلا يوجد ظنّ فى الحكم أو علم بالحكم بدون مضمون وبدون معلوم (أى الحكم) وهذا دور واضح.

وهكذا بالنسبه للخلف، لأنّه حسب الفرض أنّ الحكم متقدم فى مرتبه الظنّ على الحكم، لأنّه لابدّ من وجود حكم واقعى يتحرك المجتهد نحواستنباطه وإلاّ إذا لم يكن هناك حكم فى الواقع فماذا يريد المجتهد اثباته واستنباطه ؟ وإذا تمّ جعل الحكم بعد حدوث الظنّ من الاماره وكان تابعاًلرأى المجتهد فهذا خلف. إذن فالتصويب الأشعرى يستلزم الدور وكذلك يستلزم الخلف، وأيضاً هو خلاف الضروره والإجماع.

وقد أجاب البعض كالمرحوم الكمبانى عن اشكال الدور هذا بالقول بأنّ الحكم فى مرتبه الجعل وإنشاء الحكم الواقعى يتم جعله على موضوع مفروض الوجود فى الخارج لا ـ على موضوع محقق الوجود، وفى مقام جعل وانشاء الحكم يكفى فرض وجود الموضوع سواءً كان الموضوع موجود فعلاً ـ أم مفروض الوجود فعلاً ـ ثمّ يتحقّق بعد ذلك. وعليه ففى مقام جعل وانشاء الحكم هناك افتراض العلم بالحكم، يعنى بما أنّ الموضوع مفروض الوجود وهناك فرض وافتراض العلم بالحكم والظنّ بالحكم فيكون الحكم مترتباً على موضوع مفروض الوجود، أى يتم اعتبار

الحكم على أساس العلم المفروض الوجود والظنّ المفروض الوجود، إذن ففى مقام جعل الوجود الحقيقى للحكم نحتاج إلى وجود فرض العلم بالحكم لا ـ الوجود الحقيقى للعلم بالحكم أو الظنّ بالحكم. وأمّا عكس هذه القضيه أن يكون العلم بالحكم فى مرتبه المجعول فالعلم يحتاج إلى معلوم، والمعلوم هنا الحكم، والظنّ بالحكم يحتاج إلى مظنون، والمظنون هو الحكم. وهذا فى مرحله المجعول والفعليه لا ـ فى مرحله الجعل والانشاء. إذن فالعلم والظنّ بالحكم يحتاج إلى الحكم فى مرحله المجعول والفعليه، وحينئذٍ يكون الظنّ فى الحكم فى مرتبه المجعول

والفعليه هو الموضوع للحكم وبالتالى تحقق فاعليه الحكم أو فعليه الحكم.

وعلى هذا الأساس هناك تعدد واختلاف فى المرتبه بين توقف الحكم على العلم المفروض الوجود فى مرتبه الجعل والانشاء، وبين العلم

بالحكم فى مرتبه المجعول والفعليه، وهـذا ليس بـدور. لأنّ توقف كلّ واحد منهما عن الآخر فى مرتبه غير تلك المرتبه الاُخرى التى يتوقف فيها الطرف الآخر على الأوّل.

وعلى هذا الأساس فالمرحوم الكمبانى لا يرى صحّه اشكال الدور والخلف على مقوله التصويب.

ولكنه يقول : إنّ التصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّ القائل بالتصويب يرى بأنّ الحكم تابع لرأيه واعتقاده، وعندما يعتقد بذلك وأنّ الحكم تابع لعلمه أو ظنّ المجتهد بالحكم فلاـ يخلو من حالتين، فإمّا أن يكون له علم أو ظنّ فى مرتبه الاعتقاد بالحكم أو لا يكون له علم أوظنّ، فإذا كان لا يعتقد بوجود الحكم علماً وظنّاً فهو سالبه بانتفاءالموضوع وخارج عن البحث لأنّ الحكم مع عدم تحقق موضوعه لا يتحقّق، وإذا كان هذا القائل بالتصويب يعتقد بأنّ الحكم يتم جعله، فمثل هذا القول والاعتقاد بالحكم غير ممكن علماً وظنّاً أيضاً، لأنّ القائل بالتصويب فى مرتبه الموضوع بماذا يعتقد بالنسبه لموضوع الحكم ؟

بمعنى أنّه لاـ يوجد هناك حكم أصلاً فى مرتبه الاعتقاد بالحكم، لأـنّ الحكم تابع لاجتهاد المجتهد ورأيه لاـ أنّه فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم يوجد حكم فى الواقع، إذن ففى مرتبه الاعتقادبالحكم وهو موضوع الحكم لا يوجد حكم فى الواقع، ومن جهه اُخرى أنّ الحكم تابع لرأى المجتهد واستنباطه.

إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم لا يوجد حكم، لأنّ الحكم تابع لرأى المجتهد، ومن جهه اُخرى فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم فإنّ الحكم موجود، وهذا هو التناقض، وعليه فالقول بالتصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّه لا يمكن وجود حكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم فى مرتبه الموضوع غير ممكن،ومن جهه اُخرى فإنّ الحكم متفرع على الاعتقاد بالحكم فى مرتبه الموضوع، وهو موءدى التصويب، إذن فالحكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد موجود وغير موجود، وهذا هو التناقض.

ولكن يمكن القول :إنّ الكمبانى فى الحقيقه لا يريد دفع اشكال الدور والخلف عن التصويب، لأنّ المصوب يعتقد بوجود حكم ليتمكن من الاعتقاد بهذا الحكم، أى أنّه فى الواقع يوجد حكم ولكن من جهه اُخرى أن هذا الحكم يتوقف على الاعتقاد بالحكم، والاعتقاد بالحكم متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الاعتقاد بالحكم علماً وظنّاً، وهذا هو الدور.

القسم الآخر من التصويب، التصويب السببى وهو ما ذكره المرحوم

الآخوند فی الکفایه وأنّ الأحکام تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیه والنفس أمریه، ففی نظره أنّ الأحکام لها أربع مراتب : مرتبه الاقتضاء، مرتبه الجعل والانشاء، مرتبه الفعلیه، مرتبه التنجز.

أمّا المرتبه الأُولی فالحکم یقع فی مرتبه المقتضی والملاک، مثلاًوجوب الصلاه حیث یتم جعل هذا الحکم لوجود المقتضی والمصلحه، وبعد أن یکون للحکم فی الواقع مصلحه وملاک تأتی المرتبه الثانیه وهی

مرتبه جعل وانشاء الشارع لهذا الحکم علی المکلّف، فعندما یکون الشارع عالماً بالواقع فهو یعلم أنّ وجوب الصلاه فیه مصلحه للمکلّفین فیجعل هذا الحکم فی لوح الواقع ونفس الأمر وینشیء وجوب الصلاه علی المکلّفین، ثمّ تأتی مرتبه الفعلیه، فبعد أن یجعل الشارع الحکم فی الواقع یأتی جبرائیل بهذا الحکم للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله ویخبره بهذا الحکم،

وهذه مرحله فعلیه الحکم، أی أنّ الحکم الواقعی انتقل من الواقع إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ولکن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لحدّ الآن لم یبلغ هذا الحکم للناس ولم

یقل لهم : «أَقِمِ الصَّلَو ةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ الَّیْلِ»(۱) .

ولم یقل : «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»(۲) .

ولم یقل : «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ ا لْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً»(۳).

فهذه الأحکام لم تصل إلی الناس بعد، ولکن بعد ابلاغها إلی الناس تتحقق مرحله تنجز الحکم، أی أنّ الحکم الشرعی یتنجز علی المکلّفین وإذا لم یمتثل المکلّف فإنّه یستحقّ العقاب لأنّه تمّ ابلاغه بالحکم الشرعی،

وإذا امتثل المکلّف هذا الحکم فإنّه یستحقّ الثواب.

المهم أن صاحب الکفایه بعد أن یقرر هذه المراتب الأربع للحکم یقول : إنّ الحکم فی مرحله الجعل والإنشاء تابع للمصالح والمفاسدالواقعیه وأنّ اللّه تبارک وتعالی یجعل الحکم فی مرتبه الانشاء لعموم المکلّفین أعمّ من الجاهل والعالم، ولکن عندما یصل الحکم إلی مرحله الفعلیه والاستنباط فإذا استنبط المجتهد الحکم الشرعی من الاماره وکان هذا الحکم مطابقاً للواقع ولذلک الحکم الانشائی فإنّ ذلک الحکم الإنشائی سیکون فعلیاً ویصل إلی مرتبه الفعلیه، وإذا کانت الاماره مخالفه للحکم

الواقعی ففی هذه الصوره یکون المکلّف معذوراً أی أن جهله عذر عندالمولی ولا یستحقّ العقاب لأنّ العقاب بلا بیان قبیح.

النتیجه :أنّ العالم والجاهل یشترکان فی الأحکام فی مرتبه إنشاء

۱- سوره بنی إسرائیل : الآیه ۷۸.

٢- سوره البقره : الآيه ١٨٣.

٣- سوره آل عمران : الآيه ٩٧.

الحكم، إذن فالحكم الانشائی الواقعی علی أیّه حال محفوظ ولا تصل النوبه إلی التصویب فی هذه المرتبه، وحینئذٍ یکون هناک فارق وفاصل بین المرتبه الثالثه والمرتبه الفعلیه، بحیث إنّ المجتهد إذا استنبط الحکم وکان مطابقاً للواقع فسیکون الحکم فعلیاً، وطبعاً إنّ هذا التصویب السببی إنما یکون فیما لو قلنا بسببیه الأماره، ولکن إذا قلنا بطریقیه وکاشفیهالاماره للواقع ففی مورد الطریقیه فإنّ الحکم الشرعی غیر مجعول حتّی

یمکن القول أنّه یصل إلی المرتبه الفعلیه، ولکن هذا المعنی أیضاً یشبه التصویب المعتزلی حیث إنّ المعتزله یقولون إنّ الحکم الانشائی جعل فی الواقع علی موءدی الاماره، فإذا استنبط المجتهد من الاماره ما یخالف الواقع فإنّ هذا الواقع ینقلب إلی موءدی الاماره، وقد تبیّن بطلانه.

توضیح المقال:

القسم الثالث من التصویب هو ما ذکره المرحوم الآخوند فی الکفایه فی آخر المجلد الثانی فی بحث التخطئه والتصویب فی الاجتهاد وأنّ الحکم الواقعی والانشائی مشترک بین الجاهل والعالم فی کلّ واقعه، ولکن الحکم الظاهری یستنبطه المجتهد من الأدله، وفی هذه المرتبه یقع التصویب بحیث یکون کلّ حکم یستنبطه المجتهد من الإماره فعلیاًومنجزاً علی المکلّف، مثلاً بالنسبه لجزئیه السوره فی الصلاه، فهناک مجتهد یستنبط من سیاق الأدله وجوب الصلاه مع السوره وأنّ السوره جزء من الصلاه، ومجتهد آخر یستنبط من سیاق الأدله والامارات عکس ذلک وأنّ السوره غیر واجبه فی الصلاه ولیست جزءاً من الصلاه، وکلّ واحد من هذین المجتهدین یستفید الحکم الشرعی من الاماره ویکون هذا الحکم منجزاً وفعلیاً فی حقّه.

أمّا الفرق بین هذه الأنواع الثلاثه من التصویب، فالتصویب الأشعری یقول: لا یوجد حکم شرعی فی لوح الواقع قبل قیام الاماره وأن جعل الحکم تابع للأماره وتابع لرأی المجتهد فکلّ مجتهد استنبط حکماً من الأدله مثل وجوب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه فإنّه یتمّ جعل حکم إلهی فی الواقع طبقاً لرأی هذا المجتهد ویتمّ جعل وجوب صلاه الجمعه، وإذا استنبط مجتهد آخر من الأدله حرمه صلاه الجمعه فی زمان الغیبه فإنّ

الحکم الإلهی فی الواقع سیکون تابعاً لرأی هذا المجتهد ویتمّ جعل حرمه صلاه الجمعه فی الواقع، وحینئذٍ یجتمع الحکم بالوجوب والحرمه لصلاه الجمعه فی مورد واحد وموضوع واحد وهو صلاه الجمعه.

أمّا التصویب المعتزلی فیقول بأنّ الحکم الإنشائی فی الواقع قد جعل لکلّ واقعه، غایه الأمر أنّ الاماره التی یستدلّ بها المجتهد تاره تکون مطابقه لذلک الحکم الواقعی والإنشائی فیکون الحکم الإنشائی فعلیاً فی مورد هذا المجتهد، وتاره أُخری تکون الاماره المذکوره علی خلاف الحکم الواقعی والانشائی، ففی هذه الصوره ینقلب الحکم الواقعی والإنشائی إلی ما یتفق مع موءدی الاماره، مثلاً إذا کان الحکم الإنشائی فی الواقع وجوب صلاه الجمعه، فإذا استنبط المجتهد من الأدله حرمه صلاه الجمعه وکانت حرمه صلاه الجمعه مخالفه للحکم الواقعی، فإنّ الواقع سینقلب وفق موءدی الاماره وسیتحوّل إلی الحکم بالحرمه وستکون وظیفه المجتهد الفعلیه فی مورد صلاه الجمعه هی الحرمه.

أمّا التصویب الذی یقول به المرحوم الآخوند فی صوره القول بسببیه الاماره لا فی صوره طریقیه الاماره، أنّ الحکم الواقعی فی مرحله الإنشاءوفی مرحله التشریع قد جعل لکلّ واقعه، وهذا الحکم محفوظ فی مرتبه الإنشاء ومشترک بین العالم والجاهل، ولکن بالنسبه للحکم الفعلی والظاهری فالمجتهد یستنبط من الاماره کخبر الواحد، البیّنه، أصاله البراءه والاستصحاب، حکماً فعلیاً ویکون ذلک التصویب فی موءدی ذلک الحکم الفعلی، یعنی إذا استنبط المجتهد من خبر الواحد وجوب صلاه الجمعه،فیکون هذا الحکم فعلیاً فی حقّه وتکون صلاه الجمعه واجبه علیه. وإذا استنبط مجتهد آخر من خبر الواحد حرمه صلاه الجمعه فإنّ الحکم الفعلی فی حقّه هو حرمه صلاه الجمعه ولکن الواقع فی حدّ ذاته محفوظ ولا یتغیر.

ومن جمله الأدله التی أقامها المرحوم الآخوند لإثبات هذا القول أنّه ذکر عباره العلّامه حیث یقول بأن ظنّیه الطریق لا تتنافی مع قطعیه الحکم، وهذه العباره تعنی أنّ الحکم الواقعی الإنشائی الإلهی فی الواقع قطعی ویقینی، وذلک الحکم الواقعی والإنشائی مجعول للعالم والجاهل،ولکن الاماره قامت علی حکم شرعی استنبطه المجتهد منها، وهذه الاماره ظنّیه، فإذا قام خبر الواحد علی أنّ صلاه الجمعه واجبه فی زمان الغیبه فهذا الخبر طریق لإصابه الواقع ویمکن أن یصیب هذا الطریق الظنّی الواقع ویمکن أن یخطیء الواقع، ولکن فی صوره الإصابه للواقع فإنّه

منجز للحكم وفی صوره الخطأ فـإنّه معـذر، إذن فـالحكم الواقعی القطعی هو مـا یکون موجوداً فی مرتبه الجعل والإنشاء، ولکن الطريق الـذی یوءدی إلی ذلک الحکم إن كان ظنیّاً ولـم یکن من قبیل القطع الوجـدانی فهـذاالطریق الظنّی إلی الواقع إذا أصاب الواقع فهو منجز وإذا أخطأه فهو معذر.

وطبعاً بالنسبه لحجیّه خبر الواحـد وحجیّه الاماره هناک آراء وأقوال مختلفه، وأحـد هـذه الأقوال هو أن خبر الواحد حجّه بمعنی السـببیه لجعـل الحکم أی أنّه سـبب لجعـل الحکم الشـرعی، وهـذه المسأله تسـتلزم التصویب، أی أنّ الخبر نفسه یکون موضوعاً للحکم ثمّ یتم إنشـاء الحکم وفق موءدی ذلـک الخبر، مثلًا إذا اسـتنبط المجتهـد من روایه وخبر ثقه وجوب صـلاه الجمعه، فهنا یکون هذا الخبر سـببا وموضوعا لجعل الحکم وهو وجوب صـلاه الجمعه، ففی مورد حجیّه الاماره یکون هناک جعل للموءدی، بمعنی أن کلّ ما یوءدی إلیه خبر الواحـد الدالّ علی الوجوب فیعنی جعل الوجوب، وإن کان موءدی الخبر یدلُّ علی الحرمه فإنّ ذلک یعنی جعل الحرمه شرعاً.

القول الآـخرفی مورد الامـاره أنّهـا بمنزله جعـل الحکم المماثـل، بمعنی أن حکم صـلاه الجمعه فی الواقع هو الوجوب، فـإذا دلّ الخبر علی وجوب صلاه الجمعه فإنّ الشارع حینئذٍ یجعل الوجوب علی موءدی هذا الخبر

ویکون هذا الوجوب مطابقاً ومماثلًا للوجوب الواقعی.

القول الثالثفی الاماره أنّها «جعل للطریقیه» فلیست هی جعل للحکم،بمعنی أن خبر الواحـد الذی یدلّ علی وجوب صـلاه الجمعه فی الواقع یوجـد لنـا الظنّ من هـذا الخبر بوجوب صـلاه الجمعه فی الواقع، وعنـدمایقول الشارع أن خبر الواحـد حجّه فهـذا یعنی أنّک مکلّف باستخدام هذاالطریق إلی الواقع، فالشارع جعل الخبر الواحد طریقاً إلی الواقع وهذاالطریق المنصوب من قبل الشارع یجب العمـل به، وهـذا لاـ یعنی جعـل الحکم کـالوجوب والحرمه علی موءدی الامـاره، غـایه الأمر أن کاشـفیه هـذا الطریق ظنیّه ونـاقصه لاـ أنّهـا کاشـفیه تـامه مثـل کاشـفیه العلم الوجـدانی،لوجود احتمال الوقوع فی المخالفه للواقع ووجود احتمال الخطأ فی خبرالواحد لأنّه ظنّ، والظنّ مقترن بالخطأ، ولکن الشارع اعتبر هذه الطریقیه

النـاقصه بمنزله الطریق التـام، فیجب ترتیب الأـثر علیهـا والعمـل بها، فإنّ کان مصـیباً للواقع فهو منجز، وإن کان مخطئا للواقع فهو معـذر، إذن فالمنجزیه والمعذریه تکون بحکم العقل لا بحکم الشـرع، فالحکم الشـرعی هوالوجوب أو الحرمه أو الاسـتحباب او الکراهه، ولکن عندما یتطابق هذاالخبر مع الواقع فهو منجز، وفی صوره المخالفه للواقع فهو معذر، وهذاالحکم هو حکم عقلی.

القول الرابع:جعل المنجزیه والمعذریه، وکلام المرحوم الآخوند فی

الكفـايه مضـطرب، فتـاره يسـتفاد من كلاـمه أنّ الشارع جعل الطريقيه للاماره وخبر الواحـد، وتاره اُخرى يسـتفاد جعل المنجزيه والمعذريه.

أمّا الشيخ الأنصارى رحمه الله فإنّه يذكر فى الرسائل عباره المصلحه السلوكيه فى التعبير عن العمل بموءدى الاماره، فعندما يعمل المكلّف بموءدى الامـاره ففى صوره مطابقتهـا للواقع فنعم المطلوب، وإذا كـانت مخـالفه للواقع فقـدفاتت المصـلحه الواقعيه لأنّ المكلّف لم يعمـل بـالحكم الواقعى، ولكن العمل بهـذه الاماره وخبر الواحـد فيه مصـلحه وهـذه المصـلحه تجبرالمصـلحه الفائته الواقعيه ومن هنا يعبّر عنها ب- «المصلحه السلوكيه».

وطبعاً فكلام المرحوم الآخوند الذى يقول بالتصويب الظاهرى والحكم الفعلى محل تأمل ونقد.

على أيّه حال فالتصويب على المسـلك الأشـعرى أو مسلك المعتزله أوعلى مسلك المرحوم الآخوند من التصويب السببى باطل (إذا لم يتبيّن المقصود بصوره جيّده من كلام الآخوند) لأنّه مخالف للضروره والإجماع وليس لدينا دليل من القرآن أو الروايات أو العقـل أو الوجـدان على صـحّه التصـويب، فالأـدله النقليـه والعقليه تثبت اشـتراك المكلّفين جميعـاً فى التكـاليف وأنّ الحكم الواقعى محفوظ ومشترك بين العالم والجاهل، ولكن الدليل الاشتراك لا يثبت أكثر من اشتراك العالم والجاهل فى الحكم

الواقعى وأنّ الأحكام مشتركه فى مرتبه الفعليه والسـببيه لها وأنّ الحكم الواقعى قـد جعل على أساس المصالـح والمفاسد الواقعيه لا طبقاً لرأى المجتهد، وأنّ الاماره طريق وكاشف عن الحكم الواقعى لا أنّها مغيره للحكم الواقعى حتّى يمكن القول بالتصويب، غـايه الأـمر أنّ الامـاره ظنّيه وكاشـفيتها نـاقصه وتقترن مع احتمال الخطأ لا أنّها تملك كاشـفيه مطلقه،وحينئـذٍ فإذا كانت الاماره مطابقه للواقع فهى منجزه وإلاّ فهى معذره وبالتالى يكون جهل المكلّف عذر له، وفى حال عدم تقصير المجتهد فى

عمليه الاستنباط فإنّ للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد.

نظريه الإماميه:

كـان الكلاـم فى الأحكـام العقليه للاجتهـاد من حيث التخطئه والتصويب وقلنـا إنّ الأحكـام تاره تكون عقليه من قبيل البحث فى إمكان الشـىءوعدمه والبحث عن قدم الشـىء وحدوثه، وفى الأحكام العقليه هناك مجال للخطأ عقلاً وشرعاً ووجداناً فلا يمكن لشىء واحد أن يكون ممكناً وممتنعاً فى ذلك الوقت، فلابدّ أن يكون أحد القولين مصيباً للواقع

والآخر مخطئا.

أمّـا الأحكام الشـرعيه فتاره تكون ضـروريه وقطعيه وثابته بنصّ الكتاب والسـنّه والاجماعات والمتواترات ويكون قبولها ضـرورياً وبديهياً من قبل

ص: ۲۶۸

جميع المسلمين كوجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد ووجوب المعرفه بأُصول الدين وفروعه، وهذا القسم من الأحكام الشرعيه يعتبر من الاُمورالبديهيه والقطعيه.

وفى هذا المورد لا ـ وجه لمقوله التخطئه والتصويب، لأنّ الحكم معلوم بالوجدان وبالبداهه وقام عليه نصّ الكتاب والسنّه، والأحكام فى هذاالقسم مطابقه للواقع ولا تقبل الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد ينتج حكماً ظاهرياًوهو طريق إلى الواقع، أمّا بالنسبه للعلم الوجدانى والضرورى القطعى فلاوجه للاجتهاد الظاهرى والتعبدى.

وأحياناً تكون الأحكام الشرعيه فى الفروع الاجتهاديه حيث تحتاج فى استنباطها من الأدله إلى اجتهاد واعمال نظر الفقيه والمجتهد، وهنامورد الخلاف بين العلماء فى فهمها وفى مدركها، فمن حيث المدرك يقوم الخلاف على أساس هل أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه أو غيرحجّه ؟ وهل أنّ الظنّ الحاصل من القياس معتبر أو غير معتبر ؟ وهل أنّ كلام الصحابى غير المعصوم حجّه أو غير حجّه ؟

هذا بالنسبه لمدرك ومبانى الحكم، وأمّا بالنسبه لفهم هذه الأحكام من أدلتها فيقع الخلاف فى : هل أنّ هذا الحكم المستنبط من الأدله الاجتهاديه مطابق ومصيب للواقع أو مخالف له ؟ وفى هذا القسم من الأحكام الشرعيه يقع الاجتهاد، وقد أجمع فقهاء الإماميه على أنّ للّه تعالى فى كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم فى الواقعه مشترك بين العالم والجاهل، أوّلاًوبالذات، فجميع الناس وجميع المكلّفين والمسلمين مأمورون بالعمل بذلك الحكم الواقعى وأنّ الدين فى جميع المراتب واحد سواءً فى مرحله التشريع أم فى غيرها، وبعباره اُخرى أنّ الدين واحد، الشرع واحد، الحقّ واحد، سواءً فى مرتبه الواقع أم فى مرتبه التشريع أم فى مرتبه المطابقه للواقع.

إنّما الخلاف فى احراز الواقع واستنباط الحكم الواقعى من منابع الأحكام حيث يخطىء البعض فى عمليه الاستنباط، والبعض الآخريتطابق استنباطهم مع الواقع، وعلى هذا الأساس فاختلاف الاجتهادبالنسبه للحكم الواحد يوجب الاختلاف فى حكم اللّه ورسوله، حيث لايبقى ذلك الحكم الإلهى الواقع الواحد الذى أوحى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ،واحداً، فكلّ مجتهد ولو بحسب الظاهر مجاز شرعاً فى العمل باستنباطه واجتهاده وبذلك تكون آراء الفقهاء تمثل طريقاً إلى الواقع، وهذا الطريق إلى الأحكام الواقعيه قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه.

النتيجه:إنّ الحكم الإلهى الواقعى فى الواقع ونفس الأمر تابع للمصالح

ص: ۲۶۹

والمفاسد فی كلّ واقعه حتّی أرش الخدش ولیس تابعاً لرأی المجتهد، أی لا- یتم جعل حكم واقعی طبقاً لرأی المجتهد، وكذلك فإنّ قیام الاماره المخالفه للواقع لا تستوجب انقلاب الحكم الواقعی وفق موءدی الاماره،لأنّ الاماره طریق إلی الواقع وكاشفه عن الواقع لا أنّها مغیره للواقع كما یقول التصویب المعتزلی.

إذن كلا- هذین النوعین من التصویب مخالف للضروره والإجماع ومخالف لأدله الكتاب والسنّه وحكم العقل، وأمّا التصویب الظاهری والسببی الذی یقول به بعض الإمامیه كالآخوند الذی یری سببیه الاماره وأنّ المجتهد عندما یستنبط حكماً شرعیاً فإنّ وظیفته الفعلیه والظاهریه هی العمل به، فهو أیضاً مورد تأمل واشكال.

علی أیّه حال فإنّ علماء الإمامیه ینكرون بالإجماع التصویب ویرون أنفسهم من المخطئه، كما فی الروایه المعروفه «للمصیب أجران وللمخطی ء أجر واحد» ومن هنا فالتصویب لا یملك دلیلاً لا من القرآن ولا من السنّه ولا من الإجماع ولا من العقل، وأمّا ما ورد فی ألسنه الإمامیه أو عبارات الطلّاب فی قولهم : هذا ما أفتی به المفتی وكلّ ما أفتی به المفتی هو حكم اللّه فی حقّی. فهذا الرأی هو التصویب ومقتبس من أهل السنّه وإلاّ فإنّ حكم اللّه لا یتبع رأی المجتهد وفتوی المجتهد ورأی المجتهد علی فرض اعتباره طریق إلی حكم اللّه.

نعم، ما كان مصوناً من الخطأ ومحفوظاً من الزلل ویتطابق مع الواقع هو كلام الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّهم معصومون ومنزهون عن المعصیه والخطأ والاشتباه وكلامهم عین الواقع وخارج عن بحث التخطئه والتصویب، لأنّ مقوله التخطئه والتصویب تترتب علی الحكم الاجتهادی ومن الآثار العقلیه للحكم الاجتهادی ولا ترد فی مجال علم المعصوم علیه السلام الذی هو علم حضوری وعین الواقع ولیس علماً اجتهادیاً حتّی یكون قابلاً للتخطئه والتصویب.

أمّا علماء أهل السنّه فأغلبهم یقولون بالتصویب وبعضهم یقول بالتخطئه،ومن جمله علماء أهل السنّه فخر الدین الرازی الذی قال فی كتابه «المحصول» فی بحث الاجتهاد : فإن لم یكن للّه تعالی فیها حكم فهذا قول من قال «كلّ مجتهد مصیب» وهو جمهور المتكلمین منّاكالأشعری والقاضی أبی بكر ومن المعتزله كأبی هذیل وأبی علی وأبی هاشم وأتباعهم(۱) .

۱- المحصول : القسم الثالث، الجزء الثانی، ص ۴۷.

وكذلك يقول الغزالى فى كتابه «المستصفى» : الذى ذهب إليه محققواالمصوبه أنّه ليس فى الواقع الذى لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع بالظنّ وحكم اللّه على كلّ مجتهد ما غلب ظنّه (القائل بالتصويب) وهو المختار وإليه ذهب القاضى(١) .

وفى مقابل ذلك يقول الدكتور وهبه الزحيلى فى كتابه «الفقه الإسلامى وأدلته» : أن جمهور المسلمين قائلون بالتخطئه منهم الشافعيه والحنفيه على التحقيق الذين يقولون بأنّ المصيب فى اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطى ء لأنّ الحقّ لا يتعدد(٢) .

ومن جمله الأدله التى ذكرت لإثبات مقوله التخطئه، روايه الترمذى عن أبى هريره قال : قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد(٣) .

وكذلك فى الدرّ المنثور للشعيبى أنّه: سئل عن أبو بكر عن حكم الكلاله، فقال أبو بكر: إنى سأقول فيها برأيى فإن كان صواباً فمن اللّه وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمنّى ومن الشيطان واللّه منه برىء وأرى ما خل الوالد للولد(۴) ، وكذلك نقل عن مالك أنّه قال : إنّما أنا بشر أخطىءواصيب فأنظروا فى رأيى فما وافق السنه فخذوه به(۵).

النتيجه:أنّ أهل السنّه لا يتفقون على القول بالتصويب، وأغلبهم يقول بالتصويب وبعض منهم يقولون بالتخطئه كما تقدّم.

المهم إنّ مرتبه الاجتهاد تعتبر طريقاً شرعياً لفهم الأحكام الشرعيه وإفراغ ذمّه المكلّف من التكليف الإلهى، وطريق الاجتهاد واجب تخييرى عقلى وهو عِدل الاحتياط والتقليد، وقد تبيّن فى بحث التعريف وبيان ماهيه الاجتهاد سته أقوال فى التعريف، وتحصل لحدّ الآن اُمور :

١- المستصفى : ج ٢، ص ٣۶٣.

٢- الفقه الإسلامى وأدلته : ج ١، ص ٧٢.

٣- سنن الترمذى : ج ٢، ص ٢٩٣، أبواب أحكام باب ٢، حديث ١٣۴١.

۴- الدر المنثور : ج ٢، ص ٢۵٠.

۵- الموطأ للمالك : ج ١.

الأمر الأوّل :إنّ التعريف اللغوى للاجتهاد هو أنّ «الاجتهاد» على وزن «افتعال» سواءً كان مشتقاً من ماده «جهد»، بفتح الجيم أم كان مشتقاً من ماده : جهد، بضم الجيم ويعنى السعى وبذل الطاقه المقترنه بالمشقه»، فكلّ مورد ترد فيه ماده افتعال تدلّ على تحمل المشقه، واجتهد فى الأمر يعنى بذل وسعه وتحمل المشقه.

الأمر الثانى :التعريف الاصطلاحى للاجتهاد، ومن جمله التعاريف المذكوره لأهل السنه تعريف الغزالى وهو أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل المجتهد وسعه فى تحصل العلم بالأحكام الشرعيه.

التعريف الآخر للحاجبى حيث عرّف الاجتهاد بأنه عباره عن : بذل المجتهد وسعه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. ولكن تقدّم أن تعريف الغزالى وكذلك تعريف الحاجبى يواجهان عدّه اشكالات ونقود، منها : إنّ هذا التعريف يستلزم الدور لأنّ المجتهد لا ـ يُهم بدون اجتهاد، وحينئذٍ يتوقف المجتهد على الاجتهاد وبالعكس فالاجتهاد أيضاً يتوقف على معرفه المجتهد وهذا دور واضح.

ثانياً :إن تعريف الغزالى ليس جامعاً للأفراد، لأنّه فى غير مواردالاستلزامات العقليه وهى موارد العلم بالأحكام فإنّ العلم لا يحصل بالأحكام فى غير هذه الموارد بل يحصل الظنّ بالحكم إلاّ ـ على من يقول بالتصويب، وقلنا بأنّ التصويب باطل بجميع أقسامه سواءً التصويب الأشعرى أم التصويب المعتزلى وهو باطل بالضروره والإجماع، وهكذابالنسبه لتعريف الحاجبى فهو غير جامع للأفراد، حيث يقول إن الاجتهادعباره عن تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، فهذا التعريف لا يشمل العلم

بالأحكام وموارد الاستلزامات العقليه لأنّه فى هذه الموارد هناك علم بالأحكام.

الأمر الثالث :ما ورد فى تعريف الشيخ البهائى الذى يقول : إن الاجتهادملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وهذا التعريف محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّه أوّلاً :إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد ولايشمل موارد الأحكام العقليه، فالشخص الذى يجتهد فى مورد الأحكام العقليه وفى الموارد التى توجد فيها نصّ على الأحكام الشرعيه أو عن

طريق اجراء البراءه العقليه بقاعده قبح العقاب بلا بيان لإثبات عدم الحكم الشرعی وعدم العقاب، فمثل هذا الشخص يملك حجّه عقليه على الحكم الشرعی ولكن لا يشمله تعريف الشيخ البهائی للاجتهاد حيث بيّن أنّ المجتهد من له ملكه وقدره على استنباط الحكم الشرعی، والحكم العقلی ليس حكماً شرعياً.

ثانياً :إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه، وعليه فلا وجه لجعل الاجتهاد عِدلاً وقسيماً للاحتياط والتقليد، لأنّ الاحتياط والتقليد يختصان بمرتبه العمل لا مرتبه الذهن والنفس.

ثالثاً :إذا كان الاجتهاد ملكه علميه نفسانيه فلا يلازم استنباط الحكم الشرعی، وربّما يوجد عالم ذو ملكه نفسانيه وقدره على استنباط الحكم الشرعی ولكنه عملاً لا يستنبط مسأله شرعيه واحده، وهذا خلاف ظاهرالاجتهاد الذی يعنی استنباط الحكم فعلاً.

الأمر الرابع :تعريف الميرزا القمی للاجتهاد وهو : إن الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالهاوردّ الفرع إلى الأصل.

ومن جمله الإشكالات الوارده على هذا التعريف أنّه أعمّ من المدّعی،وبعباره اُخری أن هذا التعريف شامل للغير ولا يمكنه اثبات المدّعی الخاصّ، فالمدّعی فی تعريف الاجتهاد المجتهد المطلق، ولكن هذاالتعريف يشمل مضافاً إلى المجتهد المطلق، المتجزی أيضاً، لأنّه يقول إنّ الاجتهاد عباره عن ردّ الفرع إلى الأصل، والمتجزی يملك مثل هذه المهاره فی عمليه الاستنباط فی باب خاصّ من أبواب الفقه كباب الطهاره أو باب الصلاه ويستطيع ردّ الفرع إلى الأصل فيها، وعليه فإنّ اطلاق ردّالفرع إلى الأصل يشمل المجتهد المطلق والمتجزی، وهذا التعريف أعم من المدّعی لأنّ المدّعی هو تعريف الاجتهاد المطلق والمجتهد المطلق فقط.

مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّ الأحكام العقليه ليست أحكاماً شرعيه يمكن تحصيلها من أدله الحكم الشرعی.

ثالثاً :إن تخصيص أدله جواز التقليد بالأحكام الشرعيه والفرعيه بلامخصص، لأنّه ربّما يستنبط المجتهد حجّيه الاستصحاب وحجيّه خبر الواحد فی اُصول الفقه ويقوم شخص آخر بتقليده واتباعه فی استنباطه هذا فی المسائل الاُصوليه.

الأمر الخامس :ما ورد فی تعريف آيه اللّه الخوئی رحمه الله للاجتهاد حيث قال :

والصحیح أن یعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه أو تعیین الوظیفه عند عدم الوصول إلیها.

والإشکال الوارد علی هـذا التعریف أنّه لاـ وجه للتردد فی التعریف بقوله إنّ الاجتهـاد إمّـا عباره عن اسـتفراغ الوسع ... أو تعیین الوظیفه الفعلیه للمکلّف، لأـنّ الوظیفه الفعلیه بنفسـها من مصـادیق الحجّه لاـ أنّهـا تقع فی مقابل الحجّه. وقـد ذکر السیّد الخوئی رحمه الله فی بدایه البحث فی الاُصول وفی تعریفه لعلم الاُصول أنّه عباره عن: العلم الذی یقع فی جهه اسـتنباط الحکم الشرعی، والاسـتنباط أمر جامع بین العلم الوجدانی والأمر التعبدی الشـرعی والتنجیزی والتعذیری، وهذا یعنی أنّ اسـتنباط الحکم الشرعی أعمّ من العلم والعلمی أو من التنجیز والتعذیر أی أنّ اسـتنباط الحکم الشـرعی أعم من العلم الوجدانی ومن العلمی الناشـی ء من الخبر الواحـدوالاماره والاُصول العملیه وکلّها تجتمع فی المنجزیه والمعذریه للمکلّف وتکون حجّه، فالفقیه أو المجتهد هو الذی یعمـل علی تحصـیل الحجّه علی الأحکـام الشـرعیه سواءً کـانت تلـک الحجّه العلم بالأحکام الشـرعیه أو العلم بالمنجز والمعـذر للواقع کما فی موارد الاماره والاُصول العملیه کالبراءه العقلیه والنقلیه، فإنّ جمیع هذه الاُمور إمّا منجزه للأحکام الشرعیه للمجتهد فی صوره اصابه الواقع أو معذره للمجتهد فی صوره خطئه للواقع.

النتیجه:إنّ جمیع هذه الاُمور والموارد سواءً کانت علی مسـتوی العلم الوجدانی بالحکم الشرعی أو علی مستوی الوظیفه الظاهریه والأصل العملی للحکم الشـرعی کلّها من مصادیق الحجّه. وعندما یکون لدیناحکم ظاهری فعلی وحجّه علی الحکم الشرعی فلا وجه للتردید فی تعریف الاجتهاد، فکلّ هذه الموارد حجّه شرعیه علی الحکم.

الأمر السادس :ما ورد فی تعریف الآخوند رحمه الله للاجتهاد وهو أنّه عباره :

استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه علی الحکم الشرعی. والنقطه الإیجابیه فی هذا التعریف أنّ کبری تحصیل الحجّه علی الأحکام الشـرعیه موردقبول جمیع الفقهـاء من الاُـصولیین والاخبـاریین، أی أن الاُصولی یتحرک لتحصـیل الحجّه علی الأحکام الشـرعیه وکذلک الاخباری أیضاً، إنّما النزاع بین الاُصولی والاخباری فی تعیین الصـغری والمصداق للحجّه،فالاُصولیون یقولون بأنّ الظنّ الحاصل من الاستصـحاب یعتبر من مصادیق الحجّه الشرعیه، وأمّا الأخباری فلا یعتبر الظنّ الحاصل من الاستصحاب من مصادیق الحجّه الشـرعیه. إذن فهـذا التعریف للاجتهـادیجمع بین الاخبـاریین والاُصولیین، لأنّ کلا هاتین الطائفتین یقولان بلزوم تحصـیل الکبری للحجیّه علی الحکم الشرعی والنزاع بینهما صـغروی ومصـداقی ولا یوءثر علی أصل الکبری. وقـد تقـدّمت بعض موارد الإشکال والتأمل فی هذا التعریف أیضاً.

الأمر السابع :تقسيم الاجتهاد: إلى بالفعل وبالقوّه، وإلى مطلق ومتجزى،وقد ذكرنا الأحكام المترتبه على كلّ من هذه التقسيمات، فمن جمله الأحكام المترتبه عليها أنّ المجتهد الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعيه هل يجوز تقليده أم لا ؟ وهل يجوز تقليده من مجتهد بالفعل، أم لا؟ هل يجوز تقليد العامى من المجتهد بالقوّه أو لا ؟

الجواب بشكل اجمالى أن هناك سبعه أدله على عدم جواز تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل، وهذه الأدله لفظيه وعقليه وسيره العقلاء،أمّا الأدله اللفظيه فآيه النفر حيث تدلّ على لزوم أن يتحرك جماعه للتفقه فى الدين وبعد ذلك ينذرون الناس ويبلغونهم أحكام الدين، وعليه لا معنى لأنّ يكون بيان الأحكام وتعليمها للناس واجباً وكلامهم حجّه على الآخرين ولكنه ليس حجّه على أنفسهم، فالآيه المباركه لا تحدد دائره

مفهوم الفقيه، بل إنّ عنوان التفقه فى الدين مطلق ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد بالقوّه.

مضافاً إلى ذلك فإنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات منصرفه عن الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأنّ موضوع جواز التقليدرجوع الجاهل إلى العالم والشخص المتمكن من استنباط الحكم الشرعى ليس جاهلاً بالأحكام، وعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فإنّ أدله جوازالتقليد منصرفه عنه ولا تشمل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه.

وهكذا سيره العقلاء حيث تقرر أنّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط مسأله معيّنه أو علاج مرض معيّن لا ينبغى له الرجوع لشخص آخر لعلاج ذلك المرض وعلى فرض الشك فى شمول سيره العقلاءللمتمكن على الاستنباط فإنّ السيره ليست دليلاً لفظياً حتّى يمكن التمسك بإطلاقها فى مقام الشك، بل هى دليل لبى وعقلى ويشمل القدرالمتيقن فقط، والقدر المتيقن هنا هو عدم التمكن من استنباط الأحكام الشرعيه، وأمّا الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ سيره العقلاء فى جواز رجوعه إلى الغير لا تشمله.

وهكذا الأصل العملى «الاستصحاب» حيث نقول أن هذا الشخص قبل أن يكون مجتهداً بالقوّه ومتمكناً من استنباط الأحكام الشرعيه كان رجوعه إلى الغير وتقليده له جائزاً، والآن عندما أصبح متمكناً من الاستنباط نشك هل يجوز له التقليد أو لا يجوز ؟ فنستصحب بقاء جوازالتقليد.

ولكن تقدم أنّ هذا الاستصحاب غير تام الأركان، لأنّ من جمله أركان الاستصحاب وحده القضيه المشكوكه والمتيقنه، وفى المقام لا توجد مثل

هـذه الوحـده، لأـنّ موضوع الاستصـحاب قبـل التمكن من الاسـتنباط كـان العجز عن الاسـتنباط فى القضـيه المتيقنه، ولكن هـذا الشـخص فعلاً مجتهدبالقوّه متمكن وقادر على الاسـتنباط، فهنا يختلف الموضوع فى هذه القضـيه المشكوكه عن موضوع القضيه المتيقنه فلا يجرى الاستصحاب،

فموضوع جواز التقليد عدم التمكن من الاستنباط، وبعد التمكن من الاستنباط تغير الموضوع، وحينئذٍ لا توجد وحده فى موضوع القضيه المتيقنه والمشكوكه فلا يجرى استصحاب جواز التقليد.

إن قلت :إنّ مضـمون معتبره ابن أبى يعفور عن الإمام الصادق عليه السـلام تـدلُّ على جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد بالفعل آخر فكيف لا يكون تقليدالمجتهـد بالقوّه للمجتهـد بالفعل غير جائز ؟ إن ابن أبى يعفور بنفسه فقيه فى الروايه، وعندما سأل من الإمام الصادق عليه السـلام عن بعض الأشـخاص الـذين يأتون إليه ويسألون منه أحكامهم الشـرعيه ولم يكن لدى ابن أبى يعفور جواباً عليها فماذا يصـنع ؟ قال له الإمام عليه السـلام : أسأل من محمّـد بن مسـلم فقـد سـمع من أبى محمّـد الباقر ويعلم بالحكم. المقصود أنّ الإمام فى هذه الروايه يرجع فقيه إلى فقيه آخر وهو محمّد بن مسـلم، إذن فهذه الروايه تدلُّ على جواز رجوع الفقيه بالفعل لفقيه آخر بالفعل.

الجواب :إنّ التفقه فى عصـر حضور الإمام عليه السـلام كان ساذجاً وبسـيطاً لأنّ مصـدر الإرجاع فى عصـر المعصوم عليه السـلام لعامّه الناس كان الإمام نفسه، وكان

الفقه فى ذلـك الوقت يتلخص فى نقـل الفقيه الروايه عن الإمـام للناس، ومن الطبيعى أنّ الراوى أو الفقيه الـذى ينقل الروايه عن الإمام لم يكن حافظاًلجميع الروايات بل لبعضـها، والبعض الآخر من الرواه يحفظون قسـماً آخرمنها وهكذا، فالروايه التى لم يكن ابن أبى يعفور حافظـاً لهـا ينبغى عليه مراجعه راوٍ آخر وفقيه آخر وهو محمّـد بن مسـلم الحافـظ لتلـك الروايه ويسأل منه الحكم الشرعى الذى استقاه من الإمام، وفى الحقيقه أنّ مصدررجوع الناس فى عصر الحضور هو الإمام عليه السلام نفسه والروايات التى ينقلهاالرواه كانت صادره عن الإمام عليه السـلام فهم يقلـدون الإمام ويتبعونه لا أنّهم يقلـدون فقيهاً آخر أو يقلـد مجتهد مجتهدا آخر.

وهـذا على خلاف ما هو المتداول فى عصـر غيبه الإمام عليه السـلام حيث ينبغى البحث عن العالم الواجد لملكه اسـتنباط الحكم الشـرعى، فـإذا شـك فى حكم شـرعى، مثلاًـ لو شـك فى عـدد ركعات النوافل وهل أنّه يصـلى الآن الركعه الأُولى من النافله أو الركعه الثـانيه ؟ فهنا المكلّف مردّد بين الأقل والأكثر فيمكنه أن يبنى على الأقل ويمكنه أن يبنى على الأكثر، أويستصـحب عـدم الركعه الأكثر ويأتى بالركعه الثانيه، ومن جهه أُخرى فلو

أنّه قطع صلاته النافله واستأنف الصلاه من أولها فربّما يشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه، أو أن هذا المورد محل التمسك بالدليل الاجتهادى الذى يقول : إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر.

المهم أنّه ينبغى أن نعرف مقتضى القاعده عند الشك وهل يجرى استصحاب عدم اتيان الأكثر أو يكون مخيّراً بين الأقل والأكثر أو أنّ مقتضى القاعده التمسك بالدليل الاجتهادى، أو مقتضى القاعده العمل بمضمون الروايه المرسله وعلى أيّه حال فإنّ أدله جواز التقليد فى هذه الموارد منصرفه عن تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل، وإذا شك فى

الجواز وعدم الجواز فإنّ نفس الشك فى حجيّه فتوى المجتهد بالفعل يساوق عدم حجيّه، إذن فمقتضى الأدله اللفظيه والنقليه عدم جواز تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل.

الأمر الثامن :هل يجوز تقليد العامى للمجتهد بالقوّه، الذى لم يستنبط بالفعل حكماً شرعياً ولكنه كان قادراً على الاستنباط، أو لا يجوز تقليده ؟

الجواب :لاـ يجوز، ما دام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط حكماًشرعياً، لأنّ موضوع حجيّه الفتوى للعامى غير موجوده، لأنّ حجيّه فتوى المجتهد للعامى إنما تكون فى صوره استنباط الحكم، فحينئذٍ يمكن للآخرين الرجوع إليه حتّى لو أنّه استنبط الحكم لمسائل معدوده، فإنّ

العامى يمكنه الرجوع إليه فى هذه المسائل المعدوده التى استنبط حكمهاالشرعى ويقلده.

إن قلت :إن أدله جواز التقليد منصرفه عن تقليد الشخص الذى يعرف بعض المسائل المعدوده، وأنّ عنوان الفقيه الوارده فى آيه النفر وعنوان العارف بالحلال والحرام والعارف بأحكامنا الوارد فى مقبوله عمر بن حنظله لا تنطبق على من يستنبط عددا قليلاً من المسائل الشرعيه،

وعندما لا ينطبق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام فلاتشمله أدله جواز التقليد ورجوع العامى إلى الفقيه.

الجواب :لا يستفاد من آيه النفر أنّ عنوان الفقيه محدود بحدّ خاصّ بحيث أنّه لو لم يصل الإنسان إلى ذلك الحدّ الخاصّ فإنّه لا يصدق عليه عنوان الفقيه، فمثل هذا التحديد المفهومى غير موجود فى الآيه الشريفه،وهكذا عنوان عرف أحكامنا فإنّه غير مقيد بحدّ خاصّ ومفهوم معين،ومثل هذا الشرط والحدّ غير موجود فى مفهوم التفقه لا فى لسان الآيه الشريفه ولا فى لسان مقبوله عمر بن حنظله، إذن فعنوان التفقه فى الآيه مطلق، وهكذا عنوان العارف بأحكامنا ومن نظر فى حلالنا وحرامنا فإنّه مطلق، ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد المطلق وكذلك المجتهد الذى

استنبط بعض الأحكام الشرعيه فی مسائل معدوده.

النتيجه، أوّلاً ـ :إن عنوان التفقه فی الآيه المباركه ومقبوله عمر بن حنظله غير مشروط بشرط معيّن وعنوان التفقه ليس موضوعاً لجواز التقليد،فالموضوع فی الآيه المباركه هو التفقه فی الدين ومعرفه الأحكام وهذاالأمر صادق على المجتهد المطلق وعلى من استنبط بعض المسائل المعدوده.

ثانياً :من جهه عرفيه والارتكاز العرفی فالشخص الذی يستنبط الأحكام الشرعيه من أدلتها فی مسائل معدوده يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وعندما يكون هذا العنوان صادقاً عليه عرفاً فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ستشمله.

ثالثاً :إذا قلنا بأن موضوع جواز التقليد هو ذلک الشخص الذی يعرف الأحكام الإلهيّه بالفعل، فمثل هذا المفهوم لا يتيسر لأحد سوى النبی والإمام المعصوم لأنّ الإنسان العادی وغير المعصوم مهما وصل فی درجات الكمال العلمی والاجتهاد فإنّه لا يعلم بالأحكام الإلهيّه بالفعل،وحينئذٍ فإنّ جعل الحاكميه وجعل الولايه للمجتهد لبيان الأحكام وفی القضاء يستلزم اللغويه، لأنّ موضوع جعل الولايه وموضوع الحكومه للمجتهد إنّما يكون فی مورد أن يعلم بجميع الأحكام الإلهيّه، ومثل هذا الشخص منحصر بالنبی والمعصوم وقد تقدّم فی بدايه بحث الاجتهاد أن

علم المعصومين عليهم السلام ومن خارج عن موضوع البحث، وعندما لا يوجدأحد من الناس والمجتهدين يتصف بهذه الصفه فحينئذٍ تكون أدله جعل الولايه والحكومه والقضاء للمجتهد لا موضوع لها، وعندما لا يكون لهاموضوع فإنّه يستلزم اللغويه.

الغرض أن أدله جواز التقليد غير منصرفه عقلاً وشرعاً عن المجتهدالذی يستنبط الأحكام الشرعيه فی مسائل معدوده، وعندما لا تكون هذه الأدله منصرفه عنه فحينئذٍ يجوز تقليد العامی للمجتهد بالقوّه وإن استنبط الحكم فی بعض المسائل.

الأمر التاسع :فی تقسيم المجتهد إلى مطلق ومتجزی، فالمجتهد إمّا أن يكون اجتهاده مطلقاً بحيث يتمكن من استنباط جميع الأحكام الشرعيه من أدلتها المعتبره الشرعيه والعقليه، أو يكون مجتهداً متجزئاً يستنبط بعض الأحكام الشرعيه من أدلتها. وهذا التقسيم للاجتهاد من قبيل تقسيم الاجتهاد إلى ما هو بالقوّه وبالفعل، حيث تتعدد فيه جهات البحث :

من جهه تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزی.

ومن جهه حجيّه قول المجتهد لنفسه ولمقلديه.

ومن جهه نفوذ ولايه المجتهد وعدم نفوذها.

ومن جهه نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

وهكذا البحث من جهه المجتهد الانفتاحی والانسدادی والآثار العقليه للاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب وما يرتبط بها من بحوث وتفاصيل ذكرت فی مطاوی البحث.

أمّا بالنسبه للجهه الاُولی وهل يمكن الاجتهاد المطلق للمجتهد أو لا يمكن ؟ الجواب :إن الاجتهاد المطلق بمعنی أن يعلم الشخص بجميع الأحكام العقليه والأحكام الشرعيه الإلهيّه بالفعل ويقدر علی استنباطها فمثل هذا العلم الفعلی فی الأحكام لا يتوفر إلاّ للمعصومين من الأنبياءوالأئمّه، فإذا كان المراد من الاجتهاد المطلق هو حضور جميع الأحكام الإلهيّه لدی المجتهد بالفعل فهذا ليس مورد البحث وهو مختصّ بالمعصومين عليهم السلام كما قلنا، فالمجتهد مهما بلغ من الكمال العلمی والاجتهادی فإنّه لا يتيسر له العلم بجميع الأحكام الإلهيّه فعلاً وإمكان استنباطها بالفعل.

ومن جمله الشواهد علی عدم وجود مثل هذا الاجتهاد المطلق بالفعل كلام المجتهدين أنفسهم فی رسائلهم العمليه وكتبهم الفتوائيه حيث يقولون : وفيه تأمل، وفيه احتياط، وهذا دليل علی أنّ هذا الفقيه لا يعلم دليل الحكم ولا يعلم بنفس الحكم فی هذا المورد حيث يجعله محل تأمل واحتياط، وإلاّ فالشخص الذی يعلم بدليل الحكم ويعلم بنفس الحكم فلا معنی لقوله : فيه تأمل وفيه احتياط.

إذن فالمراد من الاجتهاد المطلق ليس استنباط جميع الأحكام العقليه والشرعيه الإلهيّه بالفعل، بل المراد من الاجتهاد المطلق مورد البحث هو أن يستطيع المجتهد استنباط الأحكام من أدلتها عندما سئل عنه، ومثل

هذا الاجتهاد وإمكانيه استنباط جميع الأحكام يتوفر فيه الإمكان الذاتی والإمكان الوقوعی، أی هو الواقع فی الخارج، فما أكثر العلماء والفقهاء،سواءً من القدماء أم من المتأخرين، كانوا مجتهدين بشكل مطلق ويملكون القدره علی استنباط جميع الأحكام مورد الابتلاء من الامارات والاُصول الشرعيه والعقليه كالمحقّق الأوّل صاحب الشرائع، والعلاّمه الحلی، والشهيدين، وصاحب الجواهر و...

الأمر العاشر :هل أنّ رأی واستنباط المجتهد المطلق حجّه لنفسه وعليه

أن يعمل برأيه واستنباطه وكذلك حجّه لمقلديه من العوام، أو ليس بحجّه ؟

الجواب :أمّا بالنسبه لنفسه فإنّ رأيه حجّه، لأنّه يملك العلم بالأحكام،وحجيّه العلم ذاتيه، أو لـديه الحجّه على الأحكام الشرعيه ومعلوم أنّ التبعيه للحجّه الشرعيه واجب، سواءً فى مورد العلم الوجدانى بالحكم الشرعى لدى هذا المجتهد أو قيام الحجّه الشرعيه والعقليه على الحكم،فيكون قول وفتوى المجتهد الآخر غير حجّه عليه سواءاً كانت فتوى الآخر موافقه له أو مخالفه، لأنّه إذا كانت فتوى المجتهد الآخر موافقه لفتواه ففى هذه الصوره يكون الرجوع إلى مثل فتواه لا ـ أثر له وتحصيل للحاصل، لأنّ فتوى الآخر مثل فتواه أيضاً فى هذه المسأله فلا معنى لرجوعه إلى فتوى الآخر المماثله له ويكون من اللهو وتحصيل للحاصل.

وإذا كانت فتوى المجتهد الآخر مخالفه لفتواه ففى هذه الصوره يحتمل وجود الخطأ والمخالفه للواقع فى فتوى المجتهد الآخر، وفى هذه الصوره يكون من باب رجوع العالم إلى الجاهل وهو باطل وممنوع شرعاً وعقلاً.

أمّا رجوع الغير إليه فإذا كان هذا المجتهد المطلق انفتاحيا ويرى باب العلم والعلمى مفتوح فلاشك فى جواز تقليد العامى له لقيام الأدله اللفظيه والعقليه وسيره العقلاء الممضاه شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسدادياً فإنّه يعتقد بأن باب العلم والعلمى بالأحكام مسدود وحينئذٍ يكون جواز تقليده فى غايه الإشكال، لأنّه يرى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام ورجوع الجاهل إليه حينئذٍ لا يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ عنوان العالم بالأحكام غيرصادق عليه، وفى هذه الصوره لقائل يقول: لا يصدق رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، وعليه فإنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات ومقبوله عمر بن حنظله قاصره عن شمولها لهذا المورد، وحتّى لو كانت مقدمات الانسداد تامه للمجتهد الانسدادى فيكون رأيه حجّه لنفسه لأنّه

عقلاً معذور وله حجّه على الحكم حكومه أو كشفا، ولكن مقدمات الانسداد غير تامه بالنسبه لمقلديه حتّى يمكن القول من خلال برهان الانسداد بجواز تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّ المجتهد الانفتاحى موجودوباب العلم والعلمى بالأحكام مفتوح للمقلد من خلال رجوعه إلى المجتهد الانفتاحى فالطريق إلى الواقع غير مسدود، بل إنّ دليل الانسدادلإثبات جواز تقليد المقلِّد للمجتهد الانسدادى غير تام، لأنّ مقدّمات الانسداد غير تامه لانفتاح الطريق أمامه فى تقليده للمجتهد الانفتاحى.

إلّا أنّ بعض العلماء كالمرحوم الكمبانى يرى جواز تقليد المجتهدالانسدادى لأنّه يصدق عليه انه عالم وعارف بالأحكام، وبعباره اُخرى أنّ

المجتهد العامل والعارف بالأحكام يجوز تقليده، والمراد من معرفه الأحكام ليس العلم الوجدانى للأحكام فالمجتهد العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام يكون علمه علما بالحكم وعلما بالحجّه على الحكم، والمجتهد الانسدادى يستنبط الأحكام من ظاهر الآيات والروايات، ومن كان كذلك فهو عالم بالحجّه الإلهيّه ومن كان عالماًبالحجّه الإلهيّه فهو عالم بالحكم، وعندما يكون عالما بالحكم فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تشمله حينئذٍ، وطبعاً تقدّم الكلام فى مناقشه ونقد هذا الكلام بالتفصيل.

على أيه حال يمكن القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادى فيما إذاكان أعلم من المجتهد الانفتاحى بذلك الدليل الذى قام على جواز تقليدالمجتهد الانفتاحى الأعلم، لأنّه عالم بالحجّه على الحكم الشرعى،وعندما يكون عالماً بالحجّه على الحكم الشرعى يكون عالماً بالأحكام وتشمله أدله جواز التقليد من رجوع الجاهل إلى العالم.

إنّما الكلام فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى وعدم نفوذه وهل أنّ قضاء المجتهد الانسدادى لفصل الخصومه والنزاعات نافذ أو غير نافذ ؟

بمقتضى الحكم الأولى والأدله الأوليه فإنّ قضاء المجتهد الانسدادى غير نافذ لأنّ أدله نفوذ القضاء كمقبوله عمر بن حنظله تقرر أنّه : إذا حكم بحكمنا، أى أن حكم القاضى إنّما يكون نافذاً إذا حكم بحكم الأئمّه عليهم السلام ،

وحكم القاضى الانسدادى ليس حكماً بحكمنا، لأنّه يرى باب العلم والعلمى فى الواقع مسدود، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلايصدق عليه عنوان : إذا حكم بحكمنا، وإنّما يكون حكم القاضى الانسدادى نافذاً فبمقتضى القاعده الثانويه ومن باب ضروره حفظ نظام المعاش والمعاد للناس وحينما لا يكون هناك قاض انفتاحى ولا يكون هناك طريق لحل الدعاوى وفصل الخصومات بواسطه الصلح، وحينما لاتكون أمامنا هذه الطرق فحينئذٍ وبمقتضى الضروره والقاعده الثانويه يكون حكم المجتهد الانسدادى نافذاً، ولكن الضروره تقدر بقدرها، فلا

ينفذ حكمه بأكثر من مقتضى دفع الضروره.

الأمر الحادى عشر :البحث فى نفوذ وعدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادى فى ظرف انسداد باب العلم على مبنى الحكومه وأنّ العقل يحكم بأن مطلق حصول الظنّ فى مورد الأحكام الشرعيه حجّه لا ـ بلحاظ الكشف وطريقيه الظنّ الانسدادى بالأحكام. وعلى هذا الأساس هل أنّ المجتهد

الانسدادی له الولایه فی مورد الجهاد وحفظ أموال الغائبیین والقصروالأطفال والمجانین وتجهیز الأموات وأخذ الزکوات والأخماس، أو لا ؟

لا شکّ أنّ الولایه الذاتیه لیست لأحد سوی للّه تعالی، والبحث فی ولایه الفقیه إنّما هی من حیث الجعل والاعتبار الشرعی للولایه وهل أنّ اللّه تعالی قد جعل واعتبر مثل هذه الولایه لغیر الأنبیاء وغیر الإمام المعصوم کالمجتهد والفقیه، أم لا ؟

الجواب :إنّ مقتضی الأصل والقاعده الأولیه هو أنّه لا ولایه لأحد علی أحد إلّا الولایه الذاتیه للّه تعالی علی جمیع الکائنات والبشر وأن هذه الولایه منحصره باللّه تعالی ولیس بالإمکان جعل مثل هذه الولایه، فجمیع العالم والکائنات داخله فی دائره ولایته وقدرته فهو المالک والخالق لجمیع الأشیاء وربّ العالمین بالذات، وخرج من هذا الأصل الأولی لعدم ولایه أحد علی أحد ولایه الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام وذلک بالدلیل والبرهان، فالأنبیاء والأئمّه علیهم السلام لهم الولایه علی الناس فی إداره شوءونهم وهذه الولایه مجعوله من اللّه تعالی، والآیات القرآنیه والروایات الشریفه المتعدده تثبت ولایه الأنبیاء والأئمه المعصومین علیهم السلام علی سائرالناس، من قبیل :

۱ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ا لْکِتَبَ وَا لْمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)(۱)

۲ - «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَوهَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوهَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(۲) .

۳ - «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۳)

۴ -«یَآأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُوآاْ أَطِیعُواْ اللَّهَ وأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الْاْءَمْرِمِنکُمْ»(۴) .

إذن فهذه الآیات وآیات اُخری وما ورد فی روایات الأئمّه

۱- سوره الحدید : الآیه ۲۵.

۲- سوره المائده : الآیه ۵۵

۳- سوره الأحزاب : الآیه ۶.

۴- سوره النساء : الآیه ۵۹.

المعصومين عليهم السلام فى هذا المجال يدلّ على اثبات الولايه الإلهيّه للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولايه الفقيه فهل جعلت له الولايه الشرعيه فى مورد بيان الأحكام وفى مورد القضاء أم لا ؟

الجواب :إن أصل جعل واعتبار الولايه الشرعيه للفقيه مسلّم وإجماعى ومن جمله الروايات الداله على اثبات هذه الولايه التوقيع الشريف للإمام العصر حيث يقول : «أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم»(۱) وهذا الجعل للحجيّه يشمل عموم الفقهاء بعنوان أنّه عام استغراقى لا باعتبار الحجيّه لفقيه خاص وشخص معين.

إنّما الكلام فى ولايه الفقيه من حيث حدودها وهل أنّ المجتهد فى عصر الغيبه له الولايه المطلقه حتّى فى غير مورد بيان الأحكام والقضاء،أم لا ؟ هنا مورد خلاف، فبعض كالمرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله وآيه اللّه الخوئى رحمه الله ذهبوا إلى عدم الولايه المطلقه للفقيه فى غير مورد بيان الأحكام وفى غير مورد القضاء، وأدله اثبات ولايه الفقيه قاصره سنداًودلالهً عن اثبات الولايه المطلقه للفقيه فى غير مورد بيان الأحكام والقضاء، نعم يجوز للفقيه التصرف فى الاُمور الحسبيه كحفظ أموال الغائبين والقصر وأخذ الأخماس والزكوات لأنّ هذه الاُمور مورد رضا

الشارع، ولذلك فالفقيه يمكنه فى هذه الموارد التصرف فى هذه المواردلأنّ فى ذلك رضا اللّه تبارك وتعالى، ولكن أدله إثبات ولايه الفقيه قاصره كما قلنا عن شمولها لأكثر من ذلك.

إذن فمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادى،وحينئذٍ يجب التحقيق فى مستند أدله ولايه الفقيه، فإذا كان مستند ولايه الفقيه هو الأدله اللفظيه كمقبوله عمر بن حنظله والتوقيع الشريف لولى العصر فحينئذٍ يمكن القول بأن ولايته نافذه فى صوره صدق عنوان : من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا، على المجتهدالانسدادى، وإذا لم تصدق هذه العناوين على المجتهد الانسدادى فإنّ ولايته فى الاُمور الحسبيه لا تكون نافذه، والقدر المتيقن من الولايه

للفقيه بأن يكون علمه من الكثره بحيث يشبه علم الإمام، ولكن المجتهدالانسدادى الذى يرى باب العلم والعلمى إلى الواقع مسدود فلا يصدق

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

عليه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، ولذلك فإنّ ولايته غير نافذه.

وأمّا لو كان مستند ولايه الفقيه هو اقتضاء الضروره ولاجراء قوانين الإسلام وحفظ نظام المعاش والمعاد فى المجتمع فإنّه فى هذه الصوره تقدّر الضروريات بقدرها، والقدر المتيقن من نفوذ ولايه المجتهد الانسدادى يختصّ بمورد الضروره فقط لا أكثر.

النتيجه:إنّ نفوذ قضاء وولايه المجتهد الانسدادى من باب الحكومه مورد تأمل واشكال ويجب القول بالاحتياط والتوقف إلّا بمقتضى القاعده الثانويه والضروره.

أمّا على القول بالكشف فإذا كان المجتهد الانسدادى يقول بحجيّه الظنّ من باب الكشف فهذا يعنى مفوذ ولايته وقضاءه لأنّه فى هذا المورد يكون الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب والسنّه على الأحكام الشرعيه معتبر ويكون دليلًا شرعياً على الحكم، والظنّ الانسدادى مجعول وحجّه شرعاًعلى الأحكام الإلهيّه، والمجتهد الانسدادى يقول بأنّ الشارع فى ظرف الانسداد أى انسداد باب العلم والعلمى، يعتبر مطلق الظنّ حجّه، وعندمايكون للمجتهد الانسدادى حجّه شرعيه فإنّ حكمه وفتواه وقضاءه ستكون نافذه.

الأمر الثانى عشر :بالنسبه للتجزى فى الاجتهاد :

أوّلاً :هل يمكن التجزى فى الاجتهاد أم لا ؟

ثانياً :هل أنّ فتوى المتجزى حجّه لنفسه أم لا ؟

ثالثاً :هل يجوز تقليد الغير للمجتهد المتجزى أم لا ؟

رابعاً :هل أنّ قضاء وولايه المجتهد المتجزى نافذ أم لا ؟

أمّا بالنسبه للجهه الاُولى فلقائل أن يقول إنّ الاجتهاد عباره عن القدره والملكه العلميه على استنباط الأحكام، كما ذكر ذلك الشيخ البهائى فى تعريف الاجتهاد بانه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه وأن هذه الملكه العلميه أمر نفسانى ومن مقوله الكيف النفسى القائم بنفس المجتهد وهو

أمر بسيط، والبسيط غير قابل للتجزئه والتقسيم.

الجواب :إنّ الاجتهاد يقبل التجزئه بلاحظ قله وكثره معلومات المجتهدوبلاحظ متعلق العلم وملكه الاستنباط لا- بلاحظ القله والكثره فى نفس

الملكه العلميه للاجتهاد، فالملكه العلميه بالرغم من كونها غير قابله للتقسيم والتجزئه على مستوى الكميه لأنّها أمر بسيط، وإلاّ أنّها قابله للشدّه والضعف واختلاف المعلومات وتعدد المقدورات واضح، مثلاً العلم والقدره على استنباط الأحكام والمستلزمات العقليه تختلف عن موارداستنباط الأحكام الشرعيه، وقدره الاستنباط فى المسائل الشرعيه تختلف عن قدره الاستنباط فى المسائل الاُصوليه.

النتيجه،:إنّ الاجتهاد قابل للتجزئه لا بلحاظ أنّ العلم قابل للتقسيم بل بتعدد المعلومات ومتعلق العلم، فباعتبار تعدد المتعلق وتعدد المعلومات يتعدد العلم بالطبع، فربّما يكون المجتهد عالماً بالأحكام فى باب الطهاره والنجاسه وفى باب الصلاه وقادر على استنباط الأحكام فى هذه الأبواب،

ولكنه لا ـ يملك المهاره الكافيه على استنباط الأحكام الشرعيه فى أبواب اُخرى من الفقه، وعليه فإنّ القول بعدم التجزئه فى الاجتهاد محل اشكال وتأمل كما تقدّم بيانه.

أمّا بالنسبه للجهه الثانيه وحجيّه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، فمن جمله الوجوه التى أوردها العلماء لعدم حجيّه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه هو التمسك بالأصل الأولى حيث نشك هل أنّ فتوى المجتهد المتجزى حجّه أو ليست بحجّه ؟ ومقتضى القاعده عدم الحجيّه، إلاّ أنّ التمسك بهذا الأصل إنّما يكون صحيحاً إذا لم يكن لدينا أدله لفظيه

واجتهاديه على حجيّه فتوى المجتهد المتجزى، وإلاّ إذا كانت هناك أدله اجتهاديه على حجيّه فتوى المجتهد المتجزى فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وعلى أيّه حال يمكن القول :ان مقتضى الأدله اللفظيه جواز عمل المجتهدالمتجزى برأيه، لأنّ مدارك الأحكام الشرعيه أو المبانى العقليه كالملازمات العقليه للأحكام وهل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا ؟ وهل يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده أم لا ؟ وهل أنّ الأمر الترتبى صحيح أم لا ؟ إذن ففى صوره أن يكون المجتهد المتجزى عالماً بهذه الأحكام العقليه فمما لا شكّ فيه أن علمه وقطعه هذا يكون حجّه، أمّا بالنسبه لمبانى الأحكام من الأدله اللفظيه كظاهر الكتاب والسنّه، فعندما يتمسك المتجزى بظاهر القرآن أو بخبر الثقه ويستنبط منه الحكم الشرعى فإنّ ظاهر الكتاب والسنّه حجّه للمجتهد المطلق والمجتهد المتجزى على السواء، وحينئذٍ يمكن للمتجزى العمل بذلك الحكم المستنبط من ظاهرالكتاب والسنّه لأنّه يملك الحجّه الشرعيه على الحكم.

الجهه الثالثه :هل يجوز تقليد المجتهد المتجزى، أم لا ؟ هنا خلاف بين الأعلام والفقهاء، فذهب بعض إلى حجيّه فتوى المجتهد المتجزى لمقلديه،وذهب بعض آخر إلى عدم حجيّه فتواه لمقلديه، ومن جمله القائلين بعدم

جواز تقليد المتجزى صاحب العروه، وبعض كالمرحوم آيه اللّه

الشاهرودى ذهب إلى التفصيل بأنه إذا كان المجتهد المطلق موجوداً فلايجوز تقليد المتجزى، وإذا لم يكن هناک مجتهد مطلق جاز تقليدالمتجزى حينئذٍ.

وذهب الإمام الراحل إلى جواز تقليد المتجزى فى المسائل التى استنبط الحكم الشرعى فيها، وكذلک ذهب السيّد الحكيم رحمه الله فى المستمسک إلى جواز تقليد المجتهد المتجزى، النتيجه أنّ تقليد المتجزى من حيث الجواز وعدم الجواز مورد اختلاف بين الأعلام وإشرت إليها سابقافيراجع.

أمّا دليل المانعين فهو أنّ أدله جواز التقليد كالأدله اللفظيه وسيره العقلاء وسيره المتشرعه لا تشمل تقليد المتجزى، وحينئذٍ يدور الأمر بين التعيين والتخيير والأصل والقاعده فى دوران الأمر بين التعيين والتخييرمتعدد بتعدد الموارد، فمن جمله دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مورد الحجيّه، وفى المقام يتعين الرجوع إلى المجتهد المطلق، لأنّه فى مورد التخيير لا يحتمل تعيين المتجزى، ولكن يحتمل تعيين المجتهدالمطلق وأنّ فتواه فى الواقع حجّه تعييناً، وعند احتمال التعيين فى حجّيه فتوى المجتهد المطلق ومع وجود المجتهد المطلق نشک فى حجّيه قول المتجزى، والشک فى الحجّيه يساوى عدم الحجّيه، لأنّ العقل فى مورد الشک لا يحكم بشيء، أى أنّ مشكوک الحجّيه يساوى عدم الحجّيه،وعلى هذا الأساس فإنّ مقتضى أصاله التعيين حجّيه قول المجتهد المطلق على التعيين، وطبعاً فأدله المانعين والقائلين بعدم جواز تقليد المجتهد المتجزى محل اشكال وتأمل وقد تقدّم الكلام فى ذلک.

وفى مقابل المانعين، هناک من يقول بجواز تقليد المجتهد المتجزى كالمرحوم السيّد الحكيم رحمه الله فى المستمسک استناداً إلى معتبره أبى خديجه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى قاضى الجورولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فإنى قد جعلته قاضياً»(1) فموضوع جواز القضاء فى هذه المعتبره هو العلم بشيءمن قضايا الشريعه وقضايا الأئمّه، ومفهوم الشيء يصدق على القليل والكثير. ثمّ إنّ السيّد الحكيم رحمه الله استدلّ على جواز تقليد المجتهد المتجزى

بالملازمه، وأن كلّ من له حقّ القضاء فله حقّ الفتوى وليس بالعكس، لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأن يكون القاضى منصوباً من قبل الإمام المعصوم، ولكن الفتوى لا تحتاج إلى إذن الإمام، وعليه فكلّ قاضى يحكم بشيء لابدّ أن يكون مجتهداً فالاجتهاد شرط فى القضاء وليس بالعكس فكلّ مفتى لا يجب أن يكون قاضياً، وذلک لأنّ كلّ قاضى له حقّ الفتوى وهو مفتى وليس بالعكس. ويستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله أن كلّ ما لم

۱- وسائل الشيعه : ج ۱۸ أبواب صفات القاضى حديث ۵.

يكن شرطاً فی مورد القضاء فهو ليس بشرط فی مورد الفتوی، ففی موردالقضاء لا يعتبر الاجتهاد المطلق شرطاً فيه، وكذلك فی مورد الفتوی أيضاً فلا يشترط الاجتهاد المطلق، والنتيجه أنّه يمكن الاستدلال بهذه الملازمه فی روايه أبی خديجه المشهوره علی جواز تقليد المجتهد المتجزی.

نقد ومناقشه:

ويرد علی هذا البيان اُمور :

أوّلاً :أنّ الفارق بين باب القضاء وباب الفتوی هو أنّ الفتوی عباره عن إخبار المفتی والمجتهد بالحكم الإلهی مثلًا يخبر المجتهد عن وجوب الصوم أو حرمه الغيبه، أو أن خبر الواحد حجّه، والبيّنه العادله حجّه. إذن فوظيفه المجتهد الإخبار عن الحكم الإلهی.

وأمّا عمليه القضاء فهی عباره عن إنشاء الحكم حيث ينشیء القاضی حكماً بأن هذه الدار ملك لزيد أو ملك لعمرو، فإن لم يكن هناك انشاءللحكم فی القضاء فلا يمكن حلّ النزاع والخصومه.

ثانياً :إنّ المناط فی باب القضاء غير المناط والملاك فی باب الفتوی،فالمناط فی باب القضاء فصل الدعاوی والخصومات، خلافاً لباب الفتوی الذی يكون المناط فيها هو الاستنباط وبيان الأحكام الكليه الإلهيّه فی مورد الشبهات الحكميه والشبهات والموضوعيه، وعندما يختلف المناط

فی باب القضاء عن باب الفتوی فلا يمكن الحكم بالملازمه بأنّ الشیء إذالم يكن شرطاً فی باب القضاء فهو ليس بشرط فی باب الفتوی أيضاً فمع وجود اختلاف المناط لا وجه للملازمه المذكوره.

ثالثاً :إنّ فتوی المفتی غير نافذه إلاّ علی مقلديه أو المستفتی خلافاًلقضاء القاضی حيث إنّه نافذ علی مقلديه وعلی المجتهد المستقضی، أی سواءً كان المستقضی مقلداً أو مجتهداً، بينما نری أنّ فتوی المجتهد ليست بحجّه علی مجتهد آخر ولكن قضاء المجتهد حجّه علی مجتهد آخر وهذاالمجتهد الآخر لا يحقّ له نقض قضاء المجتهد الأوّل، لأنّ نقض حكم القاضی مخالف للمناط والحكمه فی باب القضاء، لأنّ الحكمه فی باب القضاء عباره عن فصل الخصومات والنزاعات، فلو قلنا بعدم العنايه بحكم

القاضی فإنّ جعل القضاوه للقاضی يستلزم اللغويه، لأنّ جعل الشارع للقاضی هذا المقام يستلزم أن يكون حكمه نافذاً وإلاّ فإنّ هذا الجعل

يكون لغواً وقبيحاً، وجعل الحكم القبيح بالنسبه للشارع الحكيم محال.

ولـذلك فإنّ قضاوه القاضـى على المجتهـد نافـذه، نعم أن يكون للمستقضـى حقّ الاعتراض فربّما يكون هذا القاضـى على خطأ واشـتباه فى حكمه وهـذا غير القول بجواز نقض حكم القاضـى، فمسأله الاعتراض تختلف عن مسأله نقض حكم القاضـى، فربّما يخطأ القاضـى فى حكمه وبالإمكان اثبات خطأ هذا الحكم بواسـطه البيّنه والأدله الصـحيحه، ولكن لايجوز نقض حكم القاضـى بدون دليل.

وعلى هـذا الأساس لا يمكن القول بأن كلّ قاضٍ مفتٍ، لأنّ القضاوه حكم القاضـى وحكم القاضـى نافـذ على المجتهـد والمقلِّد على السواء لاأنّهـا نافـذه على مقلـديه فقـط، ولـذلك قلنا فى الجهه الرابعه أنّه يشترط فى القضاء الاجتهاد وأن قضاوه المقلِّد غير نافذه بالأدله المذكوره سابقاً.

رابعـاً :فى بـاب القضـاء لا يشترط أعلميه القاضـى من المستقضـى، خلافاًلباب الفتوى حيث يشترط أعلميه المفتى والمجتهـد من المستفتى والمقلِّد،إذن فكيف يمكن القول أن كلّ ما لا يكون شرطاً فى القضاء لا يكون شرطاً أيضاً فى المفتى ؟

خامسـاً :إنّ مـا ذكره السيّد الحكيم رحمه الله من عـدم لزوم كون المفتى قاضـياً وأنّ الافتـاء لا يحتاج إلى إذن الإمام محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّ اجماع الفقهاء قام على أنّ للفقيه والمجتهد حقّ القضاء، ومن جمله هوءلاء الفقهاء المحقّق الكركى فى رساله صلاـه الجمعه حيث يقول بوجود الاجمـاع على أنّ المفتى عنـدما يقوم بعمـل الافتاء وصـلاه الجمعه والجماعه وأمثال ذلك فإنّه يقوم بها بعنوان النيابه عن الإمام، فحينئـذٍ هل أنّ النيابه عن الإمام لاتحتاج إلى إذن الإمام ؟ لا يمكن أن يكون الشـخص نائباً عن آخر بدون كسب إذن المنوب عنه.

النتيجه:أنّه لا يمكن الاسـتدلال بمشـهوره ابى خـديجه لاثبات جوازتقليد المتجزى، لأنّ الروايه وردت فى مورد القضاء، والمناط فى بـاب القضـاء غير المنـاط فى باب الفتوى، ولـذلك لا يمكن القول على أساس هـذه الملازمه أنّ القاضـى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا المفتى أيضاً بالملازمه، فلا ينبغى قياس المناط فى باب القضاء على باب الافتاء.

سادسـاً :بالنسـبه للقضـاء يشترط الاجتهـاد المطلق، لأـنّ الوارد فى الروايه أنّ القضاء منحصـر بالنبى والإمام المعصوم عليه السـلام والمجتهد لا يعتبر وصياً

ص: ٢٨٨

للنبی صلی الله علیه و آله ، فعندما یرد فی الروایات أنّ منصب القضاء منحصرومختصّ بالنبی وبوصی النبی وهو الإمام المعصوم علیه السلام فحینئذٍ إذا قلنابسرایته لغیرالمعصوم وغیر النبی فیجب أن یکون لنا دلیل علی ذلک، وأمّا هذه الروایه

التی تحصر منصب القضاء برسول اللّه والإمام المعصوم علیه السلام مخصصه وأن غیر المعصوم له حقّ القضاء، وإلاّ إذا لم یکن لدینا دلیل مخصص لا یمکن رفع الید عن ظاهر روایه سلیمان بن خالد.

ثمّ علی القول بتخصیص هذه الروایه أو القول بالتخصص وأنّ المجتهدخارج عن هذا الحصر والمنع، فإنّ القدر المتیقن من هذا التخصیص هوتخصیص المجتهد المطلق، وعندما یکون لدینا قدر متیقن فی جوازالقضاء للمجتهد المطلق تخصیصاً أو تخصصاً، فلا یمکن القول بأنّ المتجزی له حقّ القضاء أیضاً.

وعلی أساس هذه الإشکالات المتعدده لا یمکن الأخذ بکلام المستمسک لاثبات جواز تقلید المجتهد المتجزی.

الدلیل الثانی،علی جواز تقلید المتجزی، أنّ الأئمّه کانوا یرجعون السائلین عن الأحکام فی عصر حضورهم إلی فقهاء ذلک العصر ولاشکّ أنّه فی عصر المعصومین لم یکن الشخص الواحد أو عدّه أشخاص یحفظون جمیع روایات المعصومین علیهم السلام فبعض کان یحفظ عدّه روایات وأحکام وینقلها للناس، وبعض آخر یحفظ عددا آخر من الروایات وهکذا، فکان الإمام یرجع الناس إلی هوءلاء الرواه لتعلم أحکامهم الشرعیه، مثلاً کانوا یأخذون الحکم الشرعی من یونس بن عبدالرحمن ومن زکریا بن آدم، ومن هنا کان یصدق علیهم عنوان الفقیه، ولا شکّ أن

جمیع هوءلاء الرواه لم یکونوا بمرتبه واحده من العلم والتفقه بل کان هناک عالم وأعلم وفقیه وأفقه بالنسبه للأحکام الشرعیه، ولکن الإمام کان یرجع السائل إلیهم، وهکذا الحال فی ارجاع الناس إلی المتجزی الذی یعلم ببعض الأحکام الشرعیه وبإمکانه استنباطها من أدله الأحکام وتکون فتواه حجّه لأنّه یعتبر فقیهاً فی ذلک الحکم.

وطبعاً هذا الوجه أیضاً مورد اشکال وتأمل، فأوّلاً :إن ارجاع الأئمّه للناس إلی الرواه والفقهاء فی ذلک العصر معلل، لأنّ یونس ابن عبدالرحمن ثقه، وبما أنّه ثقه ولا یکذب فإنّه ینقل قول المعصوم بدقه ولذلک فإنّ اخباره حجّه. وهذا الدلیل یعنی ارجاع الأئمّه للسائلین إلی فقهاء عصر الحضور، یدلُّ علی حجیّه خبر الثقه لا علی حجیّه فتوی المجتهد.

ثانیاً :إن الإمام المعصوم کان هو المرجع فی عصر حضوره وکان الراوی ینقل الحکم الشرعی من الإمام للناس ویخبرهم أنّ الإمام قال کذا وکذا،وحجیّه کلام الإمام لا ربط لها بحجیّه فتوی المجتهد.

ص: ۲۸۹

ثالثاً :إن رواه عصر الحضور يصدق عليهم عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وبالتالى فإنّ الرجوع إلى العارف بالأحكام موءيد ومشروع كماهو مضمون مقبوله عمر بن حنظله، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزى فنشك هل يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام، أو لا ؟

لذلك لا ـ يمكن القول بحجيّه فتوى المجتهد المتجزى، إلاّ ـ أن يقال بأن عنوان العارف بالحلال والحرام وعنوان الفقيه صادق عليه.

الدليل الثالث،على جواز تقليد المجتهد المتجزى، سيره العقلاء،

فالمتجزى عندما يستنبط الحكم الشرعى فى بعض المسائل فهو عالم بأحكام تلك المسائل، وسيره العقلاء تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم،بل إنّ المتجزى ربّما يكون فى موارد تخصصه أعلم من المجتهد المطلق.

الجواب :بالرغم من أنّ المجتهد المتجزى ربّما يكون أعلم فى دائره تخصصه ولكنه يحتمل أن يكون قول المجتهد المطلق اقرب إلى الواقع والخصوصيات التى يملكها المجتهد المطلق لا تتوفر فى المجتهدالمتجزى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول إنّ سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ السيره تعتبر دليلًا لبياً وفى موردالشك لا يمكن التمسك بالدليل اللبى إلاّ ـ أن نقول بأنه لا ـ وجه لكون فهم ورأى المجتهد المطلق أقرب إلى الواقع فى تلك الموارد، على أيّه حال يمكن فى الجمله التمسك بسيره العقلاء لتقليد المجتهد المتجزى مع توفر شروط :

۱ – أنّ المتجزى فى تلك المسائل التى استنبط الحكم الشرعى فيهايكون أعلم من المجتهد المطلق وأنّ المجتهد المطلق بسبب كثره أعماله واشتغالاته لم تتوفر له المهاره الكافيه كالمتجزى فى تلك المسائل، وإلاّ

إذا احتمل أعلميه المجتهد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى، لأنّ قول الأعلم متعين الحجيّه.

۲ – أن لا تكون فتوى المتجزى فى المسائل التى استنبط الحكم فيهامخالفه لفتوى الأعلم.

۳ – فى صوره الشك فى الاختلاف وهل أنّ فتوى المتجزى مخالفه لفتوى المجتهد المطلق، أم لا ـ؟ يمكن استصحاب عدم الاختلاف.

النتيجه :يجوز فى الجمله وبمقتضى سيره العقلاء تقليد المجتهد

المتجزی.

إنّما الکلام فی وجود رادع عن هذه السیره وعدم وجوده.

الجواب :إذا کـان الـدلیل علی حجیّه فتوی المجتهـد هو آیه النفر، فالآـیه لاتـدلُّ علی الردع عن سـیره العقلاـء، لأـنّ منطوق الآیه الشــریفه أن جمـاعه مـن المسـلمین یتحرکـون للتفقـه فی الـدین والأحکـام الشـرعیه وبعـد ذلـک یبلغـون هـذه الأحکـام للنـاس وینـذرونهم، وبالتـالی یجب قبول کلاـمهم وانـذارهم ولکنهـا لاـ مفهوم لها فی أنّه إذا أنـذر غیر الفقیه وبیّن الحکم للناس فإنّه لا ینبغی قبول کلامه.

ولکن إذا کـان الـدلیل علی حجیّه فتـوی المجتهـد مقبـوله عمر بن حنظله،فهـذه الروایه وبسـبب بعض الخصوصـیات قاصـره عن شمولهـا لحجیّه فتوی المتجزی، وأحـدی تلـک الخصوصـیات أن هـذه الروایه وارده فی بـاب القضـاء، بمعنی أنّ مقبوله عمر بن حنظله تقرر جعل مقام القضاء للقاضی فی الشبهه الحکمیه وتقول : إذا حکم بحکمنا فقد جعلته علیکم حاکماً.

وعندما تکون الروایه مرتبطه بباب القضاء فلا ربط لها بباب الفتوی.

والأخری أنّها تقول : إذا حکم بحکمنا، فالشـخص المتجزی یعلم ببعض المسائل الشرعیه ومن العسیر أن یصدق هذا الکلام علیه وأنّه : حکم بحکمنا، لأنّ الحکم هنا منسوب لحکم الإمام علیه السلام (حکمنا) أی أنّ القاضی

یحکم بحکم الإمـام علیه السـلام وینبغی أن یعلم بـذلک الحکم فحینئـذٍ یقول الإمام بأننی قـد جعلته قاضـیاً وحاکماً، ومعلوم أن أحکام الأئمّه علیهم السـلام کثیره جـدّاًولا یصدق علی من عرف مسائل وأحکام معدوده أنّه عالم (بحکمنا)فصدق هذا المفهوم علی المجتهد المتجزی مشکل.

النتیجه:مع وجود هـذین الاحتمالین بالنسـبه للمقبوله یمکن القول أن هذه الروایه منصـرفه عن شـمولها للمجتهد المتجزی، إلاّ أن نقول بأنّ المتجزی إذا اسـتنبط کثیراً من المسائل والأحکام بشـکل یعتـد به فیصـدق علیه (حکم بحکمنا)، وحینئـذٍ إذا کان مورد الروایه مجملاً بالنسـبه لشمولهاللمجتهد المتجزی ولم نتمکن من الاستفاده من المقبوله فی معرفه هل أنّ عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام وعنوان حکم بحکمنا، صادق علیه، أم لا ؟ فما هو مقتضی القاعده فی هذا المورد ؟

الجواب :إن صـحیحه سـلیمان بن خالد عن الإمام الصادق علیه السـلام تقرر حصـر مقام الحکومه والقضاء بالنبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم حیث یقول

الإمـام فی هـذه الروایه : «اتقوا الحکومه فـإنّ الحکومه إنّما هی...»، فکلمه «إنّما» أداه حصـر، حیث یقول الإمام : «إنّما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین»(۱) ، والمراد من الحکومه هنا مقام القضاء بقرینه کلمه القضاء لا

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۳ حدیث ۳.

أنّ المقصود بالحكومه تدبير اُمور المجتمع، وبشكل عام فإنّ هذه الروايه الصحيحه تحصر مقام القضاء بالنبى ووصى النبى وهو الإمام المعصوم، إلاّ أنّ عموم هذه الروايه مخصص بمقبوله عمر بن حنظله التى تقرر جوازالقضاء لغير النبى وغير الإمام المعصوم، حيث تقول : من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا إذا حكم بحكمنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً.

ومعلوم أنّ من عرف أحكامنا يقصد به غير الإمام المعصوم، أى الشخص العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين منصوب من قبل المعصوم لمنصب القضاء وله حقّ القضاء.

وحينئذٍ يدور الأمر فى هذه المسأله بين الأقل والأكثر، فهل أنّ روايه سليمان بن خالد تمّ تخصيصها بالمجتهد المطلق فقط ويكون المجتهدالمتجزى باقياً تحت عموم روايه سليمان بن خالد، أو أنّ مقبوله عمر بن حنظله المخصصه لروايه سليمان بن خالد قد خصصت وأخرجت المجتهد المطلق والمتجزى عن ذلك العموم ؟

هنا بحث اُصولى وهو أنّه إذا كان لدينا عام مثل : اكرم العلماء، ووردخاص هو : لا تكرم العالم الفاسق، ونشك فى مفهوم الفسق هل أنّه يختصّ بمرتكب الكبيره، أو يشمل مرتكب الكبيره والصغيره وهو الأكثر، فإذا قلنابالأوّل، وهو القدر المتيقن من صدق مفهوم الفسق، فحينئذٍ يكون الخاص :

لا تكرم العالم الفاسق المرتكب للكبيره، فيخرج عن ذلك العام، اكرم العلماء.

وأمّا مرتكب الصغيره فنشك هل أنّه خرج عن دائره ذات العام أو لايزال باقٍ تحت شموله ؟ وهنا يمكن التمسك بعموم اكرم العلماء، وهكذافيما نحن فيه حيث نتساءل: هل أنّ الدليل المخصص وهو مقبوله عمر بن حنظله التى تجيز القضاء لغير النبى ولغير الإمام المعصوم هل أنّها تخصص

المجتهد المطلق وتخرجه عن دائره ذلك العام، أو أكثر من ذلك حيث تخرج المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً؟ ومقتضى القاعده إخراج الأقل وهو المجتهد المطلق الذى هو القدر المتيقن من المورد المخصص ويبقى المجتهد المتجزى فى دائره الشك وحينئذٍ يبقى تحت دليل العام ولذلك لا تجوز قضاوه المتجزى لأنّ القدر المتيقن لمدلول الدليل المخصص هو المجتهد المطلق فقط لا أكثر.

وعندما يتم تخصيص القدر المتيقن من ذلك العام ويخرج المجتهد المطلق عن دائرته فيبقى المجتهد المتجزى مشكوك الخروج ومقتضى

القاعده عدم الخروج ویبقی تحت العام وهو صحیحه سلیمان بن خالدالتی تحصر مقام القضاء بالنبی صلی الله علیه و آله ووصیه المعصوم علیه السلام .

مضافاً إلی ذلک فإنّ خصوصیات باب القضاء تقتضی الالزام بالحکم،وهذه الخصوصیه غیر موجوده فی باب الافتاء لأنّ الافتاء عباره عن اخبار بالحکم الإلهی لا- إلزام بالحکم الإلهی ولذا فإنّ قضاوه المقلِّد غیرنافذه لأنّ المقلّد لا یحقّ له إلزام المجتهد بحکم علی مخالف تکلیفه الشرعی، والحال أننا إذا قلنا بأن قضاوه المقلِّد نافذه، فحینئذٍ یکون قضاء المقلِّد نافذ علی المجتهد أیضاً ویستلزم الانقلاب، أی یکون المقلِّدمجتهداً والمجتهد مقلداً وهذا محال، سیأتی توضیح ذلک إن شاء اللّه تعالی.

المهم أنّ المقبوله وارده فی باب القضاء ولا تقرر الملازمه العرفیه بین باب القضاء وباب الفتوی ولا بالغاء الخصوصیه بین هذین الموردین ولایمکن بتنقیح المناط التعدی من مورد المقبوله إلی باب القضاء، وعلیه فإنّ المقبوله غیر رادعه عن سیره العقلاء فی مورد تقلید المتجزی فی باب الافتاء، ومقتضی سیره العقلاء جواز تقلید المتجزی فی المسائل التی استنبط حکمها الشرعی، أمّا الأدله اللفظیه کآیه النفر فإنّها تقرر جوازالتقلید مطلقا ومقبوله عمر بن حنظله تتعلق بباب القضاء لیست رادعه أو مانعه من جواز تقلید المتجزی.

أمّا الکلام فی الجهه الرابعه فناظر إلی نفوذ ولایه وقضاوه المجتهد المتجزی.

قضاء وولایه المتجزی:

إنّ مقتضی القاعده والأصل وکذلک بمقتضی الروایات، عدم نفوذ ولایه المتجزی علی الاُمور الاجتماعیه للمجتمع وعدم نفوذ قضاء المتجزی،لأنّه بمقتضی الأصل الأولی أنّه لا- ولایه لأحد علی أحد سوی اللّه تبارک وتعالی الذی له ولایه ذاتیه علی الکائنات والمخلوقات، وأحیاناً یجعل اللّه تعالی الولایه لأحد من خلقه فهی ولایه اعتباریه وجعلیه من اللّه ولیست ذاتیه، فالولایه الذاتیه منحصره باللّه تعالی، وخرجت من هذا الأصل الأولی وهو عدم ولایه أحد علی أحد، ولایه الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام بمقتضی الأدله الأربعه (الکتاب، السنّه، الإجماع، حکم العقل) فمقتضی هذه الأدله فإنّ للنبی صلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السلام ولایه علی التکوین والتشریع «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(1)

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۶.

وهـذا يعنى أنّ للنبى الأـكرم صـلى الله عليه و آله الولاـيه المطلقه على مصـيرالإنسان وأنّه أولى به من نفسه «يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآاْ أَطِيعُوااْ اللَّهَ وأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِى الاْءَمْرِ مِنكُمْ» (۱) و«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوهَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوهَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(۲)

وكذلك بمقتضى الروايات الصحيحه التى تقرر الولايه الإلهيّه المطلقه وتحصرها بالنبى ووصى النبى وهو الإمام المعصوم، حيث نقل سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام : «اتقوا الحكومه، فإنّ الحكومه إنّما هى

للإمـام العالم بالقضاء والعادل فى المسـلمين لنبى ووصـى نبى»(۳) وقلنـا إنّ المراد بـالحكومه فى هـذه الروايه القضاء بقرينه قوله «العـالم بالقضـاء» لاـ مقام الحكومه بمعنى السـلطه الزمانيه وإداره اُمور المجتمع، والمراد من وصـى النبى هو الإمام المعصوم عليه السـلام ، لأنّ المجتهـد والفقيه ليس وصـيا للنبى، لأنّ الوصـى للنبى يجب أن يعيّن من قبل اللّه تعالى ويتم ابلاغ ذلك للناس من قبل رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ، لا أنّ وصى النبى يتم تعيينه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وتعيين ولايه الفقهاء ترتبط بالإمـام المعصوم لاـ أنّه منصوب من قبل اللّه،وقـد تقـدّم فى مورد ولايه الفقيه المطلقه وجود خلاف بين الأعلام،فمشاهير العلماء كالشـيخ الانصـارى فى المكاسب فى بحث ولايه الفقيه وآيه اللّه الخوئى رحمه الله فى شـرح العروه الوثقى يقولان بعـدم الولايه المطلقه للفقيه، وأن أدله ولايه الفقيه قاصره عن اثبات الولايه المطلقه للفقيه(۴)

وعلى أيّه حال أنّه بمقتضـى الأصل والقاعـده الأوليه عـدم نفوذ ولايه وقضاء المتجزى، وعلى فرض تماميه الأدله فى النيابه العامه للفقيـه فـإنّ الضـرورات تقـدر بقـدرها، فتكـون للفقيـه الولاـيه بمقـدار الضـروره لحفـظ النظـام الاجتمـاعى وفصـل الخصومـات والمنازعات وهو القدر المتيقن من

۱- سوره نساء : الايه ۵۹

۲- سوره مائده : الايه ۵۵

۳- وسايل الشيعه : ج ۱۸، ابواب صفات القاضى ، باب ۳حديث ۳.

۴- تنقيح شرح عروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ۴۹۰.

خروجه من دائره أصل عدم الولايه لأحد على أحد وعدم نفوذ قضاء أحد على أحد، حيث يخرج المجتهد المطلق من هذا الأصل وينفذ قضاءه وذلك بواسطه الدليل الاجتهادى الذى قام على خروجه من هذا الأصل.

وكذلك فإنّ صحيحه سليمان بن خالد التى تحصر مقام القضاء بالنبى والإمام المعصوم، يمكن القول أن نفوذ ولايه المجتهد المطلق وقضائه مستثنى وخارج من هذا العموم تخصيصاً بواسطه مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه.

وأمّا نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فمشكوك التخصيص ومشكوك النفوذ، ومع وجود الشك فى حجّيه قضائه والشك فى ولايته فلا يمكن القول بنفوذ ولايته وقضائه عقلاً وشرعاً، لأنّ العقل فى مورد الشك لا حكم له، والشك فى نفوذ قضاء المتجزى مساوٍ لعدم الحجّيه وعدم نفوذ قضائه.

النتيجه أوّلاً : بمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه المتجزى وعدم نفوذقضائه.

ثانياً :نشك فى صدق عنوان : إذا حكم بحكمنا، على المتجزى. ومقتضى القاعده عدم الاستثناء وعدم جواز قضائه لأنّ الأدله تحصر القضاء بالنبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثاً :نشك هل جُعل منصب القضاء للمتجزى من جانب الإمام المعصوم عليه السلام ، أو لم يجعل ؟ مقتضى القاعده والأصل، عدم جعل مقام القضاء للمتجزى إلّا أن يكون المتجزى يملك قوّه وقدره على استنباط

الأحكام الإلهيّه وقد استنبط الأحكام بما يعتد به بحيث يصدق عليه عنوان : العارف بالأحكام، الناظر إلى الحلال والحرام، وعنوان الراوى للحديث وعنوان حكم بحكمنا.

ومن المناسب هنا الاشاره إلى عدم نفوذ قضاء المقلِّد، فهل يجوز قضاء المقلِّد عن تقليد للمجتهد، أو لا يجوز ؟ الجواب بالنفى.

عدم تنفيذ قضاء المقلِّد:

إنّ مقتضى أدله القضاء، وشرط نفوذ القضاء، الاجتهاد، وقضاء المقلِّدليس بنافذ ولا يترتب عليه أثر شرعى، وذلك لوجوه :

۱ – إنّ مقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه وقضاء المقلِّد، لأنّ مقتضى الأصل أنّه لا أحد له حقّ الولايه وحقّ الإلزام على أحد من النـاس سوى اللّه تعالى، غايه الأمر خرج من هـذا الأصل الأولى قضاء النبى وقضاء الإمام المعصوم وكـذلك خرج فى الجمله قضاء المجتهدالمطلق بدليل مقبوله عمر بن حنظله.

۲ – بمقتضـى أدله النيـابه العـامه للفقيه فـإنّ قضـاء المجتهـد المطلق خارج من تحت هـذا الأصل، وأمّا قضاء المقلِّد وعـدم جواز قضائه فمحفوظ وباق تحت أصل عدم نفوذ قضاء أحد على أحد.

۳ – لقائل أن يقول : إنّ المقلِّد بوصـفه وكيلًا للمجتهد أو نائباً عن المجتهد يجوز له القضاء، ولكن أدله الوكاله والنيابه لا تشمل هـذا الموردولا يصـحّ توكيل ونصب المجتهـد للمقلد لأمر القضاء، لأنّ الكثير من الاُمور غير قابله للتوكيل من قبيل حقّ الحضانه وحقّ المضاجعه والأكل والشـرب و...، مثلاً أن يأكل شـخص بالنيابه عن شخص آخر، فالأكل غيرقابل للاستناد والنيابه عن الغير، وعليه فقضاء المقلِّد لا يصحّ بالنيابه عن المجتهد لأنّ أدله نيابه المجتهد قاصـره عن شمولها لهذا المورد، لأنّ مقام القضاء يتحقق بشـخص خـاص للقضـاء فى نظر الشـارع وهو شـخص النبى صـلى الله عليه و آله ووصـى النبى عليه السـلام ، أو بمقتضـى الأدله المجتهـد المطلق الـذى وردتخصـيصه من ذلك العام، وأمّا صدور القضاء من المقلِّد فغير مطلوب للشارع وغير مرضـى له، وعليه فإنّ أدله نيابه المجتهد لا تشمل جواز قضاء المقلِّد وقاصره عنه.

ثانياً :مع وجود الأصل الأولى نشك هل أنّ أدله النيابه تشمل هذاالمورد، أو لا ؟ ومقتضى القاعده عدم الشمول.

ثالثـاً :مقتضـى مقبوله عمر بن حنظله التى تقرر أن صـدور القضـاء مطلوب للشـارع وذلك بواسـطه العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلـهيين، لا ـ أنّه مطلوب من المقلِّد فـإنّ أدله جعـل القضـاء والحـاكميه لراوى الحـديث وللناظر للحلال والحرام والعارف بالأحكام ولمن حكم بحكمنا،لا للمقلد.

إذن فأدله جعل القضاء وجعل النيابه منصـرفه عن المقلِّد، وعليه إذا كان المقلِّد عاجزا عن الاسـتنباط فإنّه ينبغى عليه التعبد بفتوى المجتهـد فى مقـام التحير العملى لأنّ التقليـد طريق تعبـدى للمقلـد إلى الواقع، ولكن لايمكن من خلال أدله نصب القضاء وأدله النيابه العامه للمجتهد أن تشمل

الجاهـل بالأحكـام الإلـهيّه والـذى يتعبـد بفتـوى الغير، بحيـث يتمكن المقلِّدمن إلزام الآـخرين بـالحكم الإلـهى فى مـورد فصـل الخصومات والنزاعات.

۴ – بمقتضی أدله جعل القضاوه للقاضی کمقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبی خدیجه فالقاضی یجب أن یکون عالماً بالأحکام، وفی زمان الغیبه لا یتیسّر العلم بالأحکام الإلهیّه إلّا من خلال تحصیل الاجتهاد ولا سبیل للتقلید التعبدی.

۵ – إن حکم القاضی نافذ وملزم للمقلد وللمجتهد، أی سواءً کان المستقضی مقلداً أو مجتهداً فإن حکم القاضی نافذ علیه، ولذلک لا یجوزنقض حکم القاضی من قبل مجتهد آخر، وذلک بدلیل الروایات کمقبوله عمر بن حنظله حیث تقول فی ذیلها : «فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنّمااستخف بحکم اللّه وعلینا ردّ، والراد علینا کالرادّ علی اللّه، وهو علی حدّ الشرک باللّه»(۱) .

إذن فمقتضی ذیل مقبوله عمر بن حنظله التی تبیّن جعل القضاءللقاضی فإنّه لا یجوز نقض حکم القاضی لأحد.

ثانیاً :إنّ الحکمه الإلهیّه فی التشریع تقتضی أن لا ینقض حکم الحاکم مطلقاً فی فصل الخصومه والنزاع بین الناس، سواءً من قبل المقلِّد أم المجتهد، وإلّا فلا یمکن فصل الخصومه، فإذا تحرک کلّ شخص لنقض حکم الحاکم حتّی لو کان من قبل المجتهد فإنّ ذلک یستلزم الهرج والمرج وهذا اتصال الخصومه لا فصل الخصومه. وعلیه فلابدّ أن یکون حکم الحاکم نافذ علی المقلِّد والمجتهد حتّی لو کان القاضی مقلداً لذلک المجتهد، بمعنی أنّ المقلِّد یمکنه العمل بمقتضی أدله القضاء ویقضی بین الناس، وربّما یکون حکمه ملزما للمجتهد وربّما تستوجب بعض الموارد علی المجتهد الالتزام خلافاً لنظره وفتواه، فهل یمکن أن یلزم المقلِّدوالعامی المستقضی المجتهد بما یخالف فتواه ؟ لأنّ نقض المجتهد لحکم القاضی مع القول بنفوذ قضاء المقلِّد غیر جائز، ولذلک لا وجه لقضاء المقلِّد الجاهل وإلزام المجتهد بخلاف تکلیفه وعقیدته وفتواه بأن یلتزم بالقضاء التقلیدی والتعبدی.

یقول الإمام علی علیه السلام لشریح القاضی : «قد جلست مجلساً لا یجلسه إلّانبی أو وصی نبی أو شقیّ»(۲) أی الشقی الغاصب لمقام النبوه ومقام الإمامه الإلهی، وتقول الآیه الشریفه: «وَلاَتَرْکَنُوآاْ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۳) .

إذن فالشخص الذی لا یملک اللیاقه والأهلیه لمقام القضاء فهو من

۱– وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

۲– وسائل الشیعه : ج ۱۸.

۳– سوره هود : الآیه ۱۱۳

الأشـقياء، ولا شك أنّ المقلِّد ليس بنبى ولا وصـى النبى ولا يشـمله دليل التخصـيص فى روايه سـليمان بن خالـد (وهو المجتهد المطلق) فيتعين القسم الأخير وهو أنّه شقى، وعندما يكون كذلك فلا يجوز القضاء للمقلد

والتصـدى لمقـام القضـاء حتّى لو كـان يعلم بالأحكام من موقع التقليـد فهوحرام وأدله جواز القضاء منصـرفه عن شـمولها لقضاء المقلِّد ولا يترتب على قضائه أثر شرعى لأنّه شرعاً فاقد للشرط والاعتبار.

إن قلت:إن بعض العلمـاء كصاحب الجواهر يقولون بجواز قضاء المقلِّدويسـتدلون لـذلك بالآيات والروايات الشـريفه ومنها قوله تعـالى: «وَإِذَاحَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَـدْلِ»^(۱) ومعيار صـحّه القضاء أن يقضـى القاضـى بالعدل والقسط والحقّ سواءً كان هذا القضاء من مجتهد أو مقلد

فـإنّ الآـيه الشـريفه شـامله له، وكـذلك الروايـات التى تـدلّ على أنّ : القضاه أربعه، ثلاثه منهم فى النار وواحـد من أهل النجاه، وعليه فإنّ اطلاق الآيات والروايات يشمل جواز قضاء المقلِّد.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذه الآيات والروايات المطلقه، مقيّده بصحيحه سليمان ابن خالد وبالروايات التى تقيد جواز القضاء بالشخص العـارف بالأحكـام الإلـهيّه والناظر للحلال والحرام ومقبوله عمر بن حنظله وروايات اُخرى ولا يصـدق على المقلِّد عنوان : راوى الحديث، العارف بالأحكام، من حكم بحكمنا.

ثانياً :على فرض عدم قبولنا للمقبوله المذكوره بسـبب الإشـكال فى سـندها وقلنا أن هذه الروايه مرسـله ولكنها وقعت مورد قبول الفقهاء،وكـذلك يمكن الإشـكال فى دلالتها أيضاً، ومع ذلك فإنّ هذه الآيات والروايات لا تشـمل جواز قضاء المقلِّد، لأنّ هذه الآيـات فى مقـام جعـل التشـريع بالقضـاء بالعـدل والقسط، أى تقصـد التشـريع لجواز القضاء بالعـدل والقسط وأن هـذا النوع من القضاء هو المشروع والجائز.

وأمّا الآيات المباركه فليست فى مقام بيان خصوصـيات الحاكم وأنّه ما هى شروط وصفات الحاكم وهل يجب أن يكون الحاكم مجتهداً أو مقلداً ؟ رجلًا أو امرأه ؟ إذن لا يمكن التمسك باطلاق الآيات للقول بجواز

۱- سوره النساء : الآيه ۵۸.

قضاء المقلِّد، لأنّ الآيه الشريفه ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم بل فى مقام بيان مشروعيه أصل الحكم بالعدل.

وكذلك الروايات من قبيل مشهوره أبى خديجه والروايه التى تقسم القضاء إلى أربعه أقسام، فهى أيضاً ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم، فالمطلقات من الآيات والروايات ليست ناظره لصفات الحاكم من حيث التقليد والاجتهاد ومن حيث الرجوليه وعدم الرجوليه، فحينئذٍيكون القدر المتيقن لجواز التصدى لمقام القضاء هو المجتهد المطلق المنصوب من قبل الإمام، أمّا غير المجتهد المطلق فيبقى تحت أصل عدم جواز القضاء لأحد على أحد.

مضافاً إلى أنّ اطلاق العلم بالقضاء والعلم بأحكام الحلال والحرام الإلهيين لا يصدق على المقلِّد، وكذلك عنوان العارف بالأحكام والناظرإلى الحلال والحرام منصرف عن المقلِّد، وعندما تكون أدله جواز القضاء منصرفه عن المقلِّد فحينئذٍ لا يكون قضاء المقلِّد نافذاً.

ومن هنا فلا دليل لدينا على نصب المقلِّد للقضاء ولا يشمله اطلاق وعموم أدله القضاء، مع أنّ المشهور ذهب إلى عدم نفوذ قضاء المجتهدالمتجزى فكيف الحال فى قضاء المقلِّد والعامى، إذن فلا يوجد أى دليل على صحّه قضاء المقلِّد.

النتيجه :

١ -«يَدَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَ-كَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»(١) فهنـاالقرآن الكريم يقرر هذه الحقيقه وهى أنّ مقام القضاء متفرع على الخلافه الإلهيّه، وأنّ الخليفه الإلهى والمنصوب من اللّه له الحقّ فى القضاء، وأمّامن لم يكن منصوباً من اللّه فليس له حقّ القضاء والتصرف بأموال ونفوس الناس و...

٢ - بمقتضى الأصل الأولى لا يجوز إلزام المقلِّد للمستقضى.

٣ - بمقتضى الأصل لا يجوز قضاء المقلِّد.

۴ - بمقتضى أدله اعتبار القضاء (مقبوله عمر بن حنظله و...) فإن جعل القضاء منصرف عن المقلِّد، لأنّ مقام القضاء للمقلد يدخل تحت شمول حرمه القضاء لغير النبى والوصى كما فى صحيحه سليمان بن خالد،وكذلك فإنّ قضاء المقلِّد خارج تخصصاً من أدله اعتبار مقام القضاء(مقبوله عمر بن حنظله) التى تقرر أنّ مقام القضاء من شوءونات الفقيه

والمجتهد.

١- سوره ص : الآيه ٢٥.

۵ – بمقتضی الأصل، عدم جواز وکاله ونیابه المقلِّد للمجتهد فی مقام القضاء.

۶ – بمقتضی الحکمه فی القضاء فإنّ المقلِّد لیس له حقّ إلزام المستقضی.

۷ – بمقتضی انصراف أدله جواز القضاء عن المقلِّد، فالمقلد لیس له حقّ القضاء والقدر المتیقن من جواز القضاء والذی یخرج عن تلک القواعد وعن أصل عدم نفوذ القضاء ویخرج عن عموم أدله حصر جوازالقضاء بالنبی والوصی، هو قضاء المجتهد المطلق فی زمان الغیبه، وأمّاباقی الأفراد فتبقی تحت أصل عدم نفوذ القضاء وأصل عدم جواز القضاءفلا یترتب أثر شرعی علی قضاء المقلِّد إلاّ إذا کانت المسأله علی شکل مصالحه (الصلح جائز بین المسلمین) حیث تشمل باطلاقها صلح المقلِّد،لأنّ المصلح لا یحتاج إلی نصب بدلیل خاصّ.

إن قلت :لا شکّ أن للنبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام الولایه المطلقه وبإمکانهم نصب المقلِّد لمقام القضاء، وهکذا بالنسبه للفقیه الذی له الولایه المطلقه فإنّه بإمکانه تعیین المقلِّد لمقام القضاء.

الجواب : أوّلاً:إنّ ذلک قیاس لغیر المعصوم علی المعصوم بدون جامع مشترک، فلا یمکن أن یصل غیر المعصوم إلی مرتبه بحیث یملک اختیارات المعصوم، وکما یقول الإمام علی علیه السلام : «ولا یقاس بآل محمّد صلی الله علیه و آله من هذه الأُمّه أحد»(۱) .

ثانیاً :علی فرض أن هذا الأمر علی المبنی فهو لا ینطلق من موقع الاستدلال والبرهان.

ثالثاً :إن ولایه الفقیه فی مورد خلاف الشرع غیر معقوله، والفقیه لیست له الولایه فی مورد لا یکون هناک دلیل شرعی علی جوازه وصحته یعنی فی مورد صحه قضاء المقلِّد.

رابعاً :وعلی فرض القول بأن أدله جواز القضاء وعموم أدله الولایه

۱- نهج البلاغه : الخطبه ۲.

تشمل نصب المقلِّد لمقام القضاء، ولكن أدله الجواز هذه تتعارض مع أدله حرمه القضاء لغير النبى أو الوصى (كصحيحه سليمان بن خالد) وحينئذٍيكون المصير إلى التساقط، وبالتالى العمل بمقتضى الأصل الأولى وهوعدم صحّه وعدم مشروعيه قضاء المقلِّد.

الأمر الثالث عشر :البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومبانيه، وبشكل عام فإنّ هذا البحث يمكن التعرض إليه من جهتين :

أحداهما:فى شرائط الاجتهاد وأنّ المقلِّد عندما يريد تقليد مجتهد معين فما هى الشروط التى يجب توفرها فى هذا المجتهد؟

الجواب:إنّ شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، الإيمان، العلم،العدل، الذكوريه، وطهاره المولد، كما سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك فى باب التقليد إن شاء اللّه.

الجهه الثانيه:فيما يتوقف عليه الاجتهاد، فحقيقه الاجتهاد عباره عن تحصيل الملكه العلميه وإقامه الحجّه على الأحكام الشرعيه من المدارك الشرعيه والعقليه، فى مقابل التقليد الذى هو علم المقلِّد المستند إلى قول وفتوى المجتهد لا أن علم وحكم المقلِّد مستند إلى الأدله والمدارك الشرعيه للأحكام. والاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنيين أساسيين:

أحدهما :عباره عن معرفه الحجّه الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريدإقامه الحجّه على الحكم الشرعى يجب أن يعرف فى مرتبه سابقه الحجّه على الحكم الشرعى لكى يمكنه إقامه هذه الحجّه واستنباطها واثبات الحكم الشرعى.

والثانى: أنّه يستطيع بعد معرفه الحجّه تطبيق هذه الحجّه الشرعيه على الفروع والمصاديق للأحكام الشرعيه، إذن فمعرفه الحجّه الشرعيه تحتاج إلى مبانٍ ومرتكزات يجب على المجتهد تحصيلها لاستنباط الحكم الشرعى وبالتالى يحصل على ملكه الاجتهاد :

١ – من جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد من المبانى والعلوم، علم الصرف والنحو، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بما فيه الكفايه عن قواعدعلم الاشتقاق والصرف وقواعد علم النحو والأدبيات العربيه وأنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وماذا تعنى كلمه

المعرب والمبنى، لأنّ اختلاف الإعراب يوءدى إلى اختلاف المعانى فى الكلمات، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بهذه الاُمور وما هو مورد الفعل اللازم، والفعل المتعدى، والفعل المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول، الناقص والصحيح، الماضى والمضارع، الأمر والنهى، الجحد والاستفهام، فيكون على إلمام واطلاع بهذه القواعد الدخيله فى فهم واستنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه.

۲ – ومن جمله مبانى تحصيل الاجتهاد (علم اللغه)، فيجب على المجتهد أن يعلم معنى كلمه «صعيد» ومعنى كلمه «كحول» ومعنى كلمه «يتيم» وهكذا، لأنّ معرفه مدارك استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه وحكم العقل والاجماع يتوقف على معرفه هذه المفردات والجملات، ففهم النصوص والمدارك متوقف على علم اللغه وفهم الظاهروالمجمل والمبين، العام والخاص، المطلق والمقيد، وكذلك الهيئات العارضه على مفردات اللغه والكلمات كالماضى والمضارع، الأمر والنهى،الفاعل والمفعول، فكلّ واحد من هذه الهيئات والاستعمالات تغير معنى

مفردات الكلام ويحتاج المجتهد إلى معرفه بمبانى العروض والهيئات فى كلام اللغه العربيه، وقد تقدّم الكلام فى بيان هذا الموضوع سابقاً.

۳ – علم الفلسفه والكلام والذى يتحدث عن حدوث العالم وقدمه وعن إمكان وعدم إمكان أزليه العالم وزواله.

ويبحث علم الكلام فى ذات البارى تعالى وصفاته ومسائل البرزخ والمعاد والقيامه والثواب والعقاب وغيرها من المسائل التى تدخل فى دائره الاعتقادات، وفى الجمله يجب على المجتهد أن يكون مطّلعا على المسائل الفلسفيه والكلاميه ليكون قادراً على دفع شبهات الأعداءوالدفاع عن الإسلام والمسلمين فى مقابل التيارات الإلحاديه والأفكار المنحرفه.

۴ – ومن جمله مبانى الاجتهاد (علم التفسير) وخاصه فيما يتصل بآيات الأحكام التى تبلغ خمسمائه آيه تقريباً وهذه الآيات تبين الأحكام الشرعيه من وجوب الصلاه، وجوب الصوم، وجوب الزكاه، وجوب الخمس، وجوب الحجّ، وجوب الغسل والتيمم و...، وكذلك تبين حرمه المحرمات الشرعيه وما يكون حلالاً من المعاملات كالبيع والاجاره وحرمه الرشوه والربا وحرمه أكل المال بالباطل وأكل المال بالغصب وعن طريق السرقه والقمار والرشوه والتجاره من غير تراضٍ وغيرها من مواردأكل المال بالباطل إلاّ أن تكون تجاره عن تراض، فهذه الاُمور يجب أن يعلم بها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام الإلهيّه من آيات الأحكام

ومن غيرها.

۵ - علم الرجال، فينبغی أن يعلم المجتهد ما هو خبر الثقه وتمييزه عن الخبر غير الثقه وعن الضعيف، والروايه المرسله والصحيحه وما هو نوع الخبر غير الصحيح وغير الحسن وما هو المتواتر والمستفيض وخبرالواحد وأمثال ذلک فأعظم أركان الاستنباط الشرعی يتوقف علی حجيّه الروايات وطريق الاستنباط منها، فيجب أن يعلم المجتهد بعلم الرجال وعلم الدرايه.

۶ - علم المنطق، وتقدّم أنّ الاجتهاد لا- يحتاج إلی علم المنطق المدوّن بما فيه، مناهج القياس الاقترانی والقياس الاستثنائی والأشكال الأ-ربعه المنطقه والحكم الكلی والجزئی وأمثال ذلک، والشاهد علی هذا المدّعی وأنّ الاجتهاد لا يحتاج إلی علم المنطق بهذا الترتيب المدوّن، أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يأمر أصحابه من الفقهاء بالافتاء للناس وبيان الحكم الشرعی لهم ويقول لأبان بن تغلب : أجلس فی مسجد المدينه وافتی

للناس. ولا- شکّ أنّ الفقهاء الأوائل لم يكونوا يعرفون المنطق الارسطی المدوّن، وذلک المقدار اللازم من علم المنطق كانوا يعتمدون علی فهمهم الارتكازی فی أذهانهم وعقولهم، حيث يجب علی المجتهد معرفه القواعدالمنطقيه فی الجمله وأنّ القضيه السالبه الكليه نقيضها موجبه جزئيه،والقضيه الموجبه الكليه نقيضها سالبه جزئيه، وهكذا امتناع اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين وما هو القياس المنتج وما هو القياس العقيم،ولا- يلزمه معرفه جميع خصوصيات علم المنطق كالاستقراء والتمثيل،البرهان، الشعر، الخطابه، الجدل والسفسطه وأمثال ذلک فمعرفه هذه الأمور ليست دخيله فی عمليه الاجتهاد.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع علی أحكام وفتاوی مذاهب أهل العامه، وهذه الحاجه للمجتهد من جهتين، أحداهما : فی مقام تعارض الروايات فلمعرفه المرجحات فی باب تعارض الروايات ينبغی معرفه الروايات المخالفه للعامّه، أی أن يعرف فتاوی العامّه حتّی يعلم بالروايه المخالفه لهم ويرجحها علی الموافقه، لأنّ الإمام عليه السلام قال :

الرشدفی مخالفه العامّه، إذن فالمجتهد فی مقام تعارض الروايات يأخذ بأحدالمرجحات، وأحد هذه المرجحات مخالفه الروايه لفتاوی العامّه.

الجهه الثانيه، إن حجيّه الخبر الواحد متوقفه علی أربعه اُصول : أصاله السند، أصاله الجهه، أصاله الظهور والدلاله، أصاله عدم القرينه علی خلاف الظاهر.

المهم أنّ المجتهـد يجب أن يعرف أدله الأحكـام ومعارف الـدين وما هو الـدخيل والموءثر فی عمليه الاسـتدلال واثبات الحکم الشـرعی ومـا هـو غيرالمـوءثر فی عمليه اسـتنباط الحکم الشـرعی. وعلی هـذا الأسـاس فينبغی أن يکون المجتهـد عارفاً بفتـاوی المشـهور، وبعباره اُخری أن يعرف موارد الشـهره العمليه والشـهره الروائيه والشـهره الفتوائيه فی مورد أحکام الـدين وهل أنّ هذا المورد مثلاً فيه شـهره فتوائيه أو شـهره عمليه أو شـهره روائيه،وما هو أثر هـذه الشـهره ؟ هل أنّ الشـهره العمليه والشـهره الفتوائيه موجبه لجبران ضعف السند، أو أنّ إعراض المشهور موجب لوهن سند الروايه ؟

وهل أنّ إعراض المشهور عن الروايه القويه السند موجب لضعفها وبالتالی طرحها وسقوطها.

مثلاً الروايه التی تقول بوجوب صلاه الجمعه فی زمان الغيبه واجبه وجوباً عينياً، فهذه الروايه قويه من حيث السند إلاّ أنّ المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفتِ طبقاً لها، فهل أن إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لضعفها ووهنها أو إعراض المشهور عن الروايه لا يوجب ضـعف الروايه ؟ وأين تظهر ثمار وآثار هـذه الشـهرات، کالروايه المشـهوره والعمل المشـتهر، هل يظهر فی مقـام تعـارض الروايـات، أو فی مقـام تعـارض الفتـاوی أو فی موارد اُخری ؟ هـذه الاُمور يجب علی المجتهـد أن يحيط بهاعلماً ليستطيع بالتالی من اظهار رأيه فی الحکم الشرعی.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانی والکلام، فالمجتهـديجب أن يکون عالماً بعلم المعانی والبيان ويعرف أن تقديم ما حقّه التأخير مفيد للحصر، مثلاً : «وَلِلَّهِ مَا فِی السَّمَـ‌وَاتِ وَمَا فِی ا لاْءَرْضِ»(۱) ،

وينبغی أن يعلم المجتهد أن أداه إنّما، وأداه الاستثناء، وتقديم ما حقّه التأخير مفيد للحصر «إِنَّمَا وَلِيُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُـونَ الصَّلَـ‌وةَ وَيُؤْتُـونَ الزَّکَوهَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(۲) و«إِيَّاکَ نَعْبُدُ وَإِيَّاکَ نَسْـتَعِينُ»(۳) فإيـاک مفعول مقـدّم علی الفعل وهو : نعبد ونستعين، وهذا يدلّ علی الحصر. وأن يعلم بأن حذف المتعلق للفعل يدلُّ علی تعميم الحکم، أو أن أداه الحصرعندما ترد فی الجمله فهـل أن هـذا الحصـر هو حصـر حقيقی أو حصـراضافی : «مَّا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَـدٍ مِّنْ رِجَالِکُمْ وَلَکِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

النَّبِيِّينَ»(۴) . ويجب أن يعلم مـا هـو المقصود بالکنـايه والاسـتعاره والمجـاز،ومـا هو الفرق بين الکنـايه والمجـاز، فيجب أن يعلم المجتهد بهذه المواردأن يحيط علماً بالمسائل الشرعيه، «إِنَّ اللَّهَ لاَيَهْدِی ا لْقَوْمَ الظَّـ‌لِمِينَ»(۵) .

۱- سوره النجم : الآيه ۳۱.

۲- سوره المائده : الآيه ۵۵.

۳- سوره الحمد : الآيه ۵.

۴- سوره الأحزاب : الآيه ۴۰.

۵- سوره المائده : الآيه ۵۱.

وبالنسبه لمسأله الإمامه فيجب أن يعلم بتفاصيلها والنصوص الوارده فيها ويعلم أن هذا الحكم هل هو كنايه أو أن هذا الكلام صريح فى الحكم أو أنّه لازم عقلى للمسأله، وعلى أيّه حال فالاجتهاد عباره عن القدره العلميه على استنباط الأحكام الشرعيه من المنابع الأربعه : الكتاب والسنّه وحكم العقل والإجماع المعتبر، وحينئذٍ فالاجتهاد فى المقام العملى واجب تخييرى عقلى وهو عِدل الاحتياط والتقليد وقسيم لهما. ويجب أن يعلم المجتهد بهذه الأُمور لكى يوفقه اللّه تبارك وتعالى فى عمليه استنباط الأحكام الشرعيه.

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:

الأمر الرابع عشر:فى بطلان مقوله انسداد باب الاجتهاد، فأهل السنّه يعتقدون بانسداد باب الاجتهاد وأن جواز التقليد ينحصر بالفقهاء الأربعه :

أبى حنيفه، مالک، الشافعى، أحمد بن حنبل، وهذه النظريه فى باب الاجتهاد غير مقبوله نقلًا وعقلًا، أمّا نقلًا فإنّ الفقهاء الأربعه لم يكونوامعاصرين لزمان رسول اللّه صلى الله عليه و آله قطعاً حتّى يمكن القول بأنهم الوارثون لعلم النبى وأنّهم استلموا علومهم ورواياتهم والأحكام الشرعيه من رسول اللّه صلى الله عليه و آله مباشره، بل جاءوا بعد قرن ونيف من عصر رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأوجدواهذه المذاهب والمدارس الفقهيه، فأبو حنيفه بن ثابت وبن روطى الكابلى ولد فى المدينه عام (۸۰ ه .ق) وتوفى سنه (۱۵۰ه .ق) ومالک بن أنس العامرى ولد فى المدينه عام (۹۰ ه . ق) وهكذا الشافعى وأحمد بن حنبل المتأخران عنهما، وبالنسبه لأفكارهم ومذاهبهم والقول بحصر الاجتهادبهم وجواز تقليدهم كلّ ذلك لم يقم عليه وحى وآيه من القرآن ولا وردت لاثباته الروايات النبويه ولا روايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام .

أمّا عقلاً ـ فنحن لا ـ نملک العلم الوجدانى بأنّ التقليد ينحصر بآراءوفتاوى هوءلاء الفقهاء الأربعه، وليس لنا أى دليل على أنّ الفقهاء الأربعه

کـانوا معصومین من الخطـأ والاشـتباه فی بیـان الأحکـام والفتـاوی، ومن لایحتمل فی حقّه الخطأ فی القول والفعل هو المعصوم، فکلّ ما بینه المعصوم فهو عین الواقع وهو حکم اللّه الواقعی کما تقرر ذلک آیه التطهیر:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»(۱) ومئات الأحـادیث النبویه وغیر النبویه التی تبین عصـمه الأئمّه من أهل بیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

إذن فغیر قول ورأی المعصوم لا یکون حجّه أبدیه اطلاقاً والإنسان العادی غیر معصوم ویحتمل فی کلامه أن یکون مقترناً بالخطأ والاشـتباه ولـذلک لاـ یمکن القول بأن رأیه حجّه أبـد الأبـدین إلّا أن یکون حاکیاً عن قول وبیان المعصوم، وقول غیر المعصوم سواءً فتاوی الفقهاء الأربعه أوفتاوی غیرهم مقترن وممتزج بالخطأ والمخالفه للواقع.

إذن لا یوجد لدینا دلیل نقلی وعقلی علی نبوغ هوءلاء الفقهاء الأربعه وأنّهم أعلم من جمیع الفقهاء المتقدمین والمتأخرین.

وعلی فرض أنّهم کانوا یملکون نبوغاً علمیاً خاصاً، ولکن هذا لا یعنی حجیّه فتواهم بالحکم الشـرعی فالنبوغ العلمی غیر مانع من وقوع الإنسان العادی فی الخطأ، فالمانع من الوقوع فی الخطأ هو العصـمه، فکم من النوابغ والفلاسـفه الذین أبرزوا نظریات وآراء سیطرت علی أجواء الفکر البشـری لقرون مدیـده، ولکن بعد ذلک تبیّن أن نظریاتهم وآراءهم کانت خاطئه ومخالفه للواقع، مثل دیمقراطیس وأتباعه حیث إنّ نظریه دیمقراطیس حکمت علی أجواء الفلسفه مدّه أکثر من ألف عام ثمّ تبیّن خطأها وأنّها مخالفه للصواب.

والشاهد علی وقوع هوءلاء الفقهاء الأربعه فی الخطأ والاشـتباه هواختلافهم وأن کلّ واحد منهم یخطیء الآخر فی فتواه ویری بأن فتوی الآخر باطله، فإذا کانت فتوی أحدهم صحیحه فکیف یخطیء بعضهم البعض ویفتی أحدهم ببطلان فتوی الآخر ؟ فما أکثر الموارد التی نجـدفیها فتوی أبی حنیفه مخالفه لفتوی مالک وبالعکس، وفتوی الشافعی تخالف فتوی أحمـد بن حنبل وبالعکس، وعلی سبیـل المثـال فی مسأله جزئیه کمسـح الرأس فی الوضوء فإنّ کلّ واحـد من هوءلاء الفقهاء أفتی بخلاف فتوی الآخر، فأبو حنیفه یری وجوب مسح ربع الرأس وهذه الفتوی ذکرها أبو حنیفه فی کتاب النظره المبسوط(۲) .

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۳۳.

۲- النظره المبسوطه، ج۱، ص ۶۵.

ویری مالک وجوب مسح جمیع الرأس، وبعض أتباع مالک یقولون بوجوب مسح ثلث الرأس أو ثلثیه(۱) .

ویقول الحنابله بوجوب مسح جمیع الرأس وکذلک الشافعی یری هذه الفتوی أیضاً، ویری الشافعی کفایه مسمّی المسح ولو علی شعره واحده(۲) .

وکذلک أتباع کلّ واحد من هوءلاء الفقهاء الأربعه یخطّئون الآخرین فی فتاواهم ولا نری فائده فی تفصیل الکلام فی هذا الموضوع، ولذلک نصرف النظر عنه، المهم أن غیر الإمام المعصوم من سائر الناس والفقهاءیخطئون فی آراءهم وفتاواهم ومنهم الفقهاء الأربعه ویکفی ما تقدّم من نموذج لهذا الخلاف فی مسأله جزئیه وشرعیه وهی مسح الرأس.

علی أیّه حال أن تخطئه کلّ واحد منهم للآخرین دلیل واضح علی عدم انحصار الاجتهاد فی هوءلاء الأربعه، إذن کیف تکون فتاواهم حجّه علی جمیع المسلمین فی جمیع الأعصار؟! وفی هذا العصر نری أیضاً أنّ الکثیر من علماء أهل السنّه یفتون فی المسائل الاجتماعیه والسیاسیه

والفقهیه خلافاً لرأی الفقهاء الأربعه، مثلاً الشیخ شلتوت المصری الذی کان رئیس جامعه الأزهر ومن کبار فقهاء أهل السنّه یری فی موردالطلاق الثلاث أنّ رأی الإمامیّه حجّه ومقبول، فی حین أنّ نظر الفقهاء الأربعه مخالف لهذه الفتوی، إذن لیس لدینا دلیل قرآنی ولا روائی ولادلیل عقلی ووجدانی ولا عصمه علی حصر الحجیّه والاعتبار لفتاوی الفقهاء الأربعه والقول بانسداد باب الاجتهاد بعدهم.

وإنّما یمکن التمسک بالدلیل القرآنی والأحادیث النبویه لإثبات عصمه وطهاره الأئمّه من أهل البیت علیهم السلام وأن قولهم وفعلهم وتقریرهم حجّه علی جمیع المجتمعات البشریه إلی الأبد، لأنّهم معصومون ولا یمکن فی حقّهم

الخطأ والاشتباه وأن کلّ ما یقولون هو عین الواقع وهو العلم بالواقع، وحجّیه العلم بالواقع ذاتیه عقلاً فمضافاً إلی أنّ الإنسان یحصل لدیه العلم بالحکم الإلهی الواقعی من بیان وکلام المعصومین، فإنّ کلامهم شرعاًوعقلاً حجّه أبدیه وإلهیه علی الدوام وذلک بصریح آیه التطهیر وآیه اُولی

الأمر وحدیث الثقلین المتواتر حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنی تارک فیکم

۱- بدایه المجتهد، ج۱، ص ۱۱.
۲- نیل الأوطار، ص ۱۵۵؛ شرح صحیح مسلم للنبوه۶ ج۴، ص ۱۰۷.

الثقلين كتاب اللّه وعترتی لن يفترقا حتّی يردا علیّ الحوض وان تمسـكتم بهما لن تضـلوا أبدا»(۱) فقد جعل رسول اللّه صلی الله عليه و آله الأئمّه المعصومين عليهم السـلام عِـدلاً للقرآن الكريم وحجّه إلهيه علی جميع البشـر إلی يوم القيامه، وكما أنّ القرآن معصوم ومصون من التحريف والـدسّ والخطأ، فعِـدل القرآن وهم الأئمّه المعصومون، معصومون من الخطأ وهم المعيار الحقيقی فی تفسير القرآن الكريم.

الأـمر الخامس عشـر :ومن الآثار العقليه لبحث الاجتهاد، موضوع «التخطئه والتصويب»، فهل أنّ المجتهـد الـذی يسـتنبط الأحكام الإلهيّه يمكن فی حقّه الخطأ فی استنباط الحكم أم لا ؟

الجواب :تقـدّم أنّ المجتهـد فی مورد الأحكام العقليه يحتمل وقوعه فی الخطأ بالوجدان، مثلًا هناك نظريه تقول بأنّ العالم قديم ونظريه اُخری تقول بأنّ العالم حادث فبالضروره أحدهما باطل وإلاّ فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال ذاتاً.

إنّمـا الكلام فی الأحكام الشـرعيه والاعتباريه، فعنـدما يسـتنبط المجتهـد الحكم الإلهی من الأدله الشـرعيه فهل أنّ اسـتنباطه هـذا مطـابق للواقع دائمـاًأو أنّه يحتمل الخطأ فی اسـتنباطه ؟ بالنسـبه لعلماء الإماميه فهم يقولون بالثانی ولـذلك يعرفون ب-«المخطئه» فالإمـاميه فی مورد الأحكـام الشـرعيه غير الضـروريات الـتی ورد فيهـا النصّ المسـلم والقطعی من قبيـل وجوب الصـلاه، الصوم، الخمس، الزكـاه، الحـجّ، الجهـاد، يقولون بـالتخطئه فی غيرهـذه الموارد الضـروريه وأنّ المجتهـد ربّما يكون اسـتنباطه من الأدله الشـرعيه مطابقـاً للواقع أو مخالفا له، ولكن إذا أخطأ فی عمليه الاسـتنباط فهو معـذور عنـد اللّه وغير معاقب، ولـذلك ورد التعبير المعروف لـدی الفقهاء وأنّه : للمصـيب أجران وللمخطیء أجر واحد، فالمصـيب للواقع يثيبه اللّه تعالی ثوابين، أحداهما من أجل أنّه اجتهـد وبـذل الجهد فی اسـتنباط الحكم الإلهی، والثواب الآخر بلاحظ أنّ فتواه وقعت موافقه للواقع، وأمّاالمخطیء فله ثواب واحـد بسـبب سـعيه وجهـده للاسـتنباط الأحكـام الشـرعيه من المنابع المعتبره الشـرعيه، فبما أنّ فتواه مخالفه للواقع ولم يوفق فی اصابه الواقع فلهذا فهو معذور وأنّ الشارع لا يوءاخذه علی هذاالخطأ.

وفی مقابل قول الإماميه فی الأحكام الشرعيه قول أهل السنّه

۱- اُصول الكافی : ج ۱، ص ۲۱۰.

بالتصويب وأنّ استنباط المجتهد للحكم الشرعى مصيب للواقع دائماً،وتقدّم أنّ التصويب على أقسام متعدده، فهناك التصويب الأشعرى،والتصويب المعتزلى، والتصويب السببى الإمامى، وتقدّم الكلام بالتفصيل والإجمال فى كلّ واحد من هذه الموارد والأقسام.

النتيجه:أنّ التصويب باطل عقلًا، لأنّه يستلزم الدور، وكذلك مخالف لبرهان الاشتراک فى التكليف بين العالم والجاهل، وأيضاً مخالف للإجماع، فقد أجمع الفقهاء على بطلان التصويب.

هذا تمام الكلام فى بحث الاجتهاد، وسوف نشرع بعد ذلک فى مباحث التقليد وشروط تنفيذ الاجتهاد إن شاء اللّه تعالى والحمد للّه ربّ العالمين.

قال اللّه تبارک وتعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(۱)

ص: ۳۰۹

۱- سوره المائده : الآيه ۵۵.

فهرست المطالب

ص: ٣١٠

ص: ۳۱۱

«الفصل الرابع»

تعریف ماهیه الاجتهاد لغهً واصطلاحاً، ومناقشه تعاریف الاجتهاد

تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی، بالفعل وبالقوّه وتقسیم

المجتهد إلی: الانفتاحی والانسدادی والأحکام المترتبه

علی المجتهد من حیث حجّیه الافتاء والقضاء والولایه

ص: ۳۱۵

ص: ۳۱۷

ص: ۳۱۸

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة
تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوزت العلمیة والجامعات
توسیع عام لفکرة المطالعة
تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:
مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة
الاجتناب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹